
Digitized by Google





Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

11

ŒUVRES

DE PLATON.

TOME TROISIÈME.



A LEIPSIG,

Chez Adolphe BOSSANGE, Reichs-Strasse.

DE L'IMPRIMERIE DE FIRMIN DIDOT, IMPRIMEUR DU ROI,
RUE JACOB, N° 24.

Digitized by Google

2512

ŒUVRES

DE PLATON,

TRADUITES

PAR VICTOR COUSIN.

TOME TROISIÈME.



PARIS,

BOSSANGE FRÈRES, LIBRAIRES,
QUAI VOLTAIRE, N° 11.

M. DCCC. XXVI.

Digitized by Google

Digitized by Google

PROTAGORAS,

OU

LES SOPHISTES.

Digitized by Google

ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

Le Protagoras est si simple et si clair dans son plan et dans le petit nombre d'idées fondamentales dont il se compose, que tout éclaircissement philosophique nous paraît superflu; d'autant plus que, dans le Menon, la même question et les mêmes idées sont reproduites exactement dans le même ordre, mais sous des formes et avec des développemens plus didactiques qui demanderont une explication. Quelques lignes d'introduction sont ici plus que suffisantes.

Socrate se rend à une assemblée de sophistes dont Protagoras est le coryphée. Il lui présente un jeune homme qui désire devenir un de ses disciples, et entre avec lui en conversation sur ce qu'il enseigne. Prota-

goras, pour ne pas avoir l'air d'un rêveur et pour se distinguer des autres sophistes, ne lui parle pas de sa métaphysique, et lui déclare qu'il enseigne la politique. Or, le sujet véritable de la politique étant la vertu, Socrate s'étonne qu'à ce compte on puisse enseigner la politique, et il élève la question si la vertu peut être enseignée. Protagoras, qui naturellement tient pour l'affirmative, lui en donne un certain nombre de preuves extérieures auxquelles Socrate répond par des argumens du même genre; mais bientôt, laissant là cette polémique superficielle, il force Protagoras d'aller avec lui au fond de la question ; et après lui avoir prouvé que pour savoir si la vertu peut être enseignée il faut savoir d'abord ce que c'est que la vertu, il lui demande quelle est l'essence de la vertu, si elle est une, ou si elle a des parties qui se laissent enseigner les unes après les autres. Protagoras prétend, avec tout le monde, que la vertu a des parties, et des parties diverses,

comme la sagesse, la justice, la tempérance, le courage et la sainteté. Mais Socrate, par une analyse profonde et subtile, lui montre que ces différentes vertus ne sont pas aussi dissemblables qu'elles le paraissent, et qu'au lieu d'être indépendantes, elles se contiennent toutes les unes les autres, et se supposent réciproquement; qu'il n'y a point de sainteté qui ne soit juste, de justice qui ne soit sainte, de tempérance qui ne soit sage, de sagesse qui ne soit tempérante; il va même jusqu'à prendre les deux termes de la vertu en apparence les plus éloignés, le courage et la sagesse, et il contraint Protagoras d'avouer que le courage, c'est-à-dire le vrai courage, doit savoir ce qu'il fait, et pourquoi il le fait, et par conséquent qu'il repose sur des raisons morales, sur la sagesse et la science; de sorte qu'en dernier résultat toutes les vertus ne sont que des applications, plus ou moins dissemblables en apparence, du même principe, qui les comprend toutes et leur communique

à toutes son propre caractère. En effet, ce n'est point par tel ou tel acte, pour ainsi dire, extérieur, que l'âme est vertueuse, mais par une résolution intérieure et par une énergie générale et fondamentale, si l'on peut s'exprimer ainsi. Diverse au-dehors, comme le monde auquel elle se mêle; variée et infinie comme les situations de la vie; aussi souple que la tentation; docile même jusqu'à un certain point à l'analyse vulgaire, qui la divise pour la classer, et la classe pour s'entendre du moins avec elle-même, la vertu est une dans l'âme et dans l'intention de l'agent moral; son unité et son identité constituent toute sa réalité. Platon reproduit souvent ce principe, qui plus tard devint un des élémens du stoïcisme, et produisit dans son exagération le paradoxe célèbre que l'homme a toutes les vertus ou n'en a pas une, et que la vertu est parfaite ou n'est pas. Ici Socrate l'établit avec rigueur et lucidité dans toute sa portée et dans ses justes limites; et les vertus ainsi ré-

duites à la vertu, et la vertu à l'inspiration vertueuse, on conçoit comment Socrate refuse d'admettre qu'elle tombe sous l'enseignement de l'école. Et cependant, en faisant rentrer les cinq vertus énumérées plus haut les unes dans les autres, en ramenant même le courage à la sagesse ou à la science, Socrate a placé la science à la tête de toutes les vertus, et en a fait la condition morale par excellence; car l'ignorance empêche le discernement du bien, et ôte la place de toute vertu. Il semble donc que ce soit une contradiction à celui qui, en niant la différence des vertus particulières, s'est appliqué à retrouver dans toutes la science; il semble que ce soit une contradiction de soutenir que la vertu, où la science joue un si grand rôle, n'admet point d'enseignement, tandis que Protagoras, qui sépare toutes les vertus et conçoit des vertus sans science, prétend que la vertu peut être enseignée. C'est sur cette contradiction plus apparente que réelle que

se rompt l'entretien et finit la discussion.

En lisant ce dialogue si gracieux dans ses formes, si uni dans sa marche, dégagé de ce uxe de discussions épisodiques, riches et fécondes, qui caractérisent en général tout vrai dialogue de Platon et en font presque une philosophie tout entière, il ne faut pas oublier d'abord que le Protagoras appartient à la jeunesse de l'auteur, et ensuite que, si son but apparent est bien de résoudre ou de traiter en effet une question particulière, son but moins direct, mais plus réel peut-être, est de nous faire assister au spectacle de tous les sophistes réunis autour de Protagoras, comme Hippias, Prodicus, et plusieurs autres personnages célèbres composant en quelque sorte les états-généraux de la sophistique, devant lesquels comparaît le jeune Socrate, qui les attaque et les défait, pour ainsi dire en bataille rangée, dans la personne de leur représentant Protagoras.

Digitized by Google

PROTAGORAS,

OU

LES SOPHITES.

Premiers interlocuteurs,

UN AMI DE SOCRATE, SOCRATE.

Seconds interlocuteurs,

HIPPOCRATE, PROTAGORAS, ALCIBIADE, CALLIAS, CRITIAS, PRODICUS, HIPPIAS.

L'AMI DE SOCRATE.

D'ou viens-tu, Socrate? mais faut-il le demander? c'est de ta chasse ordinaire. Tu viens de courir après le bel Alcibiade. Aussi je t'avoue que l'autre jour que je m'amusai à le regarder, il me parut encore bien beau, quoiqu'il soit déjà homme fait; car nous pouvons le dire ici entre

nous, il n'est plus de la première jeunesse, et il a le menton tout couvert de barbe.

SOCRATE.

Qu'est-ce que cela fait? Tu n'approuves donc pas ce que dit Homère, que l'âge le plus agréable est celui où l'on commence à avoir de la barbe *; c'est justement l'âge d'Alcibiade.

L'AMI DE SOCRATE.

Quoi qu'il en soit, ne viens-tu pas d'avec lui? comment êtes-vous ensemble?

SOCRATE.

Fort bien; et aujourd'hui mieux que jamais, car il a dit mille choses en ma faveur, et a pris mon parti; je le quitte à l'instant; et je te dirai une chose qui te paraîtra bien étrange; c'est qu'en sa présence je ne faisais aucune attention à lui, et souvent même j'oubliais qu'il était là.

L'AMI DE SOCRATE.

Que vous est-il donc arrivé à l'un et à l'autre? car assurément tu n'as pas trouvé dans la ville quelque jeune homme plus beau qu'Alcibiade.

SOCRATE.

Bien plus beau.

* Hom. *Odyss.* liv. X, v. 279.

L'AMI DE SOCRATE.

Tout de bon? Est-ce un Athénien ou un étranger?

SOCRATE.

Un étranger.

L'AMI DE SOCRATE.

D'où est-il?

SOCRATE.

D'Abdère.

L'AMI DE SOCRATE.

Et cet étranger t'a semblé si beau que tu le trouves plus beau que le fils de Clinias?

SOCRATE.

Et comment, mon cher, le plus sage ne paraîtrait-il pas le plus beau?

L'AMI DE SOCRATE.

Tu viens donc de quitter un sage?

SOCRATE.

Oui, un sage, et le plus sage de notre temps; si du moins tu trouves que Protagoras mérite ce titre.

L'AMI DE SOCRATE.

Que me dis-tu là? Quoi? Protagoras est ici!

SOCRATE.

Oui, depuis trois jours.

L'AMI DE SOCRATE.

Et tu viens de le quitter!

SOCRATE.

Et même après une conversation fort longue.

L'AMI DE SOCRATE.

Eh! ne voudrais-tu point nous raconter cette conversation, si tu n'es pas pressé. Assieds-toi ici, et fais lever cet enfant.

SOCRATE.

De tout mon cœur; je te serai même obligé si tu veux bien m'entendre.

L'AMI DE SOCRATE.

Et nous pareillement, si tu veux parler.

SOCRATE.

En ce cas, l'obligation sera réciproque. Tu n'as donc qu'à m'écouter.

Ce matin qu'il faisait encore nuit, Hippocrate, fils d'Apollodore * et frère de Phason, est venu heurter bien fort à ma porte avec son bâton : on ne lui a pas eu plus tôt ouvert, qu'il est venu tout droit dans ma chambre, en criant à haute voix, Socrate, dors-tu? Ayant reconnu sa voix, j'ai dit voilà Hippocrate. Qu'y a-t-il de nouveau? — Rien que de bon, m'a-t-il

* Celui du Phédon.

dit. — Tant mieux, lui ai-je répondu. Mais qui t'amène si matin? — Protagoras est ici, m'a-t-il dit se tenant debout vis-à-vis de moi. — Il y est d'avant-hier, lui ai-je réparti : ne viens-tu que de l'apprendre? — Je ne l'ai appris que cette nuit. En disant cela il s'est approché de mon lit à tâtons, s'est assis à mes pieds, et a continué de cette manière : Hier au soir, fort tard, à mon retour du dème d'OEnoé[*], où j'étais allé pour rattraper mon esclave Satyrus qui s'était enfui; et j'avais résolu de venir te dire que j'allais courir après lui, mais quelque autre chose me fit sortir cela de l'esprit; quand je fus de retour, que nous eûmes soupé et que nous allions nous coucher, mon frère vint me dire que Protagoras était arrivé. Ma première pensée fut de venir te donner cette bonne nouvelle; mais, réfléchissant que la nuit était trop avancée, je me couchai, et, après un léger somme, qui m'a un peu refait de ma fatigue, je me suis levé et suis venu tout courant. — Moi, qui connais Hippocrate pour un homme de cœur et qui le voyais tout effaré, je lui ai dit : Qu'est-ce donc? Protagoras t'a-t-il fait quelque injure? — Oui, par les dieux,

*Il y avait deux dèmes de ce nom, l'un près d'Éleuthère, l'autre près de Marathon. WESSEL. Ad Diodor. IV, 60.



m'a-t-il répondu en riant : il me fait injure d'être sage tout seul, et de ne pas me rendre tel. — Oh! lui ai-je dit, si tu lui donnes de l'argent, et que tu le gagnes, il te rendra sage aussi. — Plût à Jupiter et à tous les dieux, qu'il ne tînt qu'à cela, m'a-t-il dit; je ne me laisserais pas une obole, et j'épuiserais la bourse de mes amis. Ce n'est pas autre chose qui m'amène : je viens te prier de lui parler pour moi; car, outre que je suis trop jeune, je ne l'ai jamais ni vu ni connu. Je n'étais qu'un enfant à son premier voyage; mais j'entends tout le monde en dire beaucoup de bien, et on assure que c'est le plus éloquent des hommes. Que n'allons-nous chez lui avant qu'il sorte : on m'a dit qu'il loge chez Callias, fils d'Hipponicus; allons-y, je t'en conjure. — Pas encore, il est trop matin, lui ai-je dit; mais allons nous promener dans notre cour, nous resterons là jusqu'à ce que le jour vienne, après quoi nous irons. Ainsi, sois tranquille, nous le trouverons chez lui, selon toute apparence; Protagoras ne sort guère.

Nous sommes donc descendus dans la cour, et, en nous promenant, je voulus tâter un peu Hippocrate. Je me mis à l'examiner et à l'interroger. Oh ça, Hippocrate, tu vas aller chez Protagoras lui offrir de l'argent, afin qu'il t'enseigne quelque chose; mais quel homme penses-

tu que ce soit, et quel homme veux-tu qu'il te rende? Si tu allais chez Hippocrate de Cos, qui porte le même nom que toi, et qui descend d'Esculape, et que tu lui offrisses de l'argent, si quelqu'un te demandait, Hippocrate, à quel titre veux-tu lui donner cet argent? que répondrais-tu? — Je répondrais que c'est à titre de médecin. — Et pour quoi devenir? — Pour devenir médecin. — Et si tu allais chez Polyclète d'Argos, ou chez Phidias d'Athènes, leur donner de l'argent pour apprendre d'eux quelque chose, et qu'on te demandât tout de même, à quel titre tu veux donner cette argent-là à Polyclète ou à Phidias, que répondrais-tu? — Je répondrais, m'a-t-il dit, que c'est à titre de sculpteur. — Et pour quoi devenir? — Pour devenir sculpteur évidemment. — Voilà qui est à merveille. Présentement donc, nous allons toi et moi chez Protagoras, disposés à lui donner tout ce qu'il demandera pour ton instruction, si notre bien peut y suffire, et qu'il y en ait assez pour le contenter; s'il ne suffit pas, nous sommes tout prêts à employer encore celui de nos amis. Si quelqu'un donc, voyant ce grand empressement, nous demandait, Socrate et Hippocrate, dites-moi, en donnant tout cet argent à Protagoras, à quel homme pensez-vous le donner? Que lui répondrions-nous? Quel nom connaissons-nous

à Protagoras comme nous connaissons à Phidias celui de sculpteur, et à Homère celui de poète : comment appelle-t-on Protagoras? — On appelle Protagoras un sophiste, Socrate. — Bon, lui ai-je dit, nous allons donner notre argent à un sophiste. — Précisément. — Et si le même homme te demandait encore ce que tu veux devenir avec Protagoras? — A ces mots, Hippocrate rougissant (car le jour était déjà assez grand pour me faire voir ce qui se passait sur son visage) : si nous voulons être conséquens, m'a-t-il dit, il est évident que c'est pour devenir un sophiste. — Comment, par tous les dieux, lui dis-je, n'aurais-tu pas de honte de te donner pour sophiste à la face des Grecs? — Oui, par Jupiter, Socrate, j'en aurais honte, s'il faut dire la vérité. — Ah! je t'entends, Hippocrate; ton dessein n'est pas d'aller à l'école de Protagoras, comme on va à celle d'un sculpteur ou d'un médecin, mais comme tu as été à celle d'un grammairien, d'un joueur de lyre et d'un maître d'exercices; car tu n'as pas été chez tous ces maîtres pour en faire métier et devenir maître toi-même, mais seulement pour t'y exercer, et pour apprendre ce qui convient à un particulier et à un homme libre. — Cest cela, m'a-t-il dit, voilà justement l'usage que je veux faire de Protagoras.

— Mais sais-tu ce que tu vas faire, lui ai-je dit? — Sur quoi? — Tu vas mettre ton âme entre les mains d'un sophiste, et je gagerais que tu ne sais ce que c'est qu'un sophiste. Ne sachant ce que c'est, tu ne sais à qui tu vas confier ton âme, et si c'est à de bonnes ou de méchantes mains. — Je crois fort bien le savoir. — Dis-moi donc ce que c'est qu'un sophiste. — Un sophiste, comme son nom même le témoigne, est un homme qui sait mille belles choses. — On peut en dire autant d'un peintre et d'un architecte. Ce sont aussi des gens qui savent beaucoup de belles choses. Mais si quelqu'un nous demandait quelles sont les belles choses qu'ils savent, nous ne manquerions pas de leur répondre que c'est tout ce qui regarde l'art de faire des tableaux, et ainsi du reste. Si donc on nous demandait de même, ce que sait un sophiste, que lui répondrions-nous? Quel est précisément l'art dont il fait profession; et que dirions-nous qu'il est? — Nous dirions, Socrate, qu'il fait profession de rendre les hommes habiles à bien parler. — Nous dirions peut-être la vérité; mais ce n'est pas tout, et ta réponse attire encore une demande, savoir, sur quelles matières un sophiste rend-il habile à parler; car un joueur de lyre ne rend-il pas aussi son disciple habile à parler sur ce qu'il sait, sur ce qui regarde le jeu de la lyre?

— Cela est certain. — En quoi est-ce donc qu'un sophiste rend habile à parler? n'est-ce pas sur ce qu'il sait? — Apparemment. — Qu'est-ce donc qu'il sait et qu'il enseigne aux autres? — En vérité, Socrate, je ne saurais te le dire.

Comment donc? lui ai-je dit; eh! ne sens-tu pas à quel danger tu vas exposer ton âme? S'il te fallait mettre ton corps entre les mains d'un médecin qui serait aussi capable de le ruiner que de le guérir, n'y regarderais-tu pas plus d'une fois? N'appellerais-tu pas tes amis et tes parens, pour consulter avec eux, et ne serais-tu pas plus d'un jour à délibérer? Et lorsqu'il est question de ton âme, que tu estimes infiniment plus que ton corps, et de laquelle tu es persuadé que dépend ton bonheur ou ton malheur, selon qu'elle devient bonne ou mauvaise, tu ne demandes conseil ni à ton père, ni à ton frère, ni à aucun de nous qui sommes tes amis; tu ne mets pas un seul moment en délibération, si tu dois la confier à cet étranger qui vient d'arriver; mais ayant appris le soir fort tard son arrivée, tu viens dès le lendemain, avant la pointe du jour, remettre ton âme entre ses mains sans balancer, tout prêt à y employer et tout ton bien, et celui de tes amis : c'est une affaire conclue, il faut te livrer à Protagoras que tu ne connais point, comme tu l'avoues toi-même, et à qui tu n'as

jamais parlé; seulement tu le nommes un sophiste, et tu vas t'abandonner entre ses mains, sans savoir même ce que c'est qu'un sophiste.

— Il paraît bien, à ce que tu dis, Socrate, répondit Hippocrate.

Dis-moi, Hippocrate, le sophiste n'est-il pas un marchand, soit passager, soit fixé en un lieu, de toutes les denrées dont l'âme se nourrit? Il me le semble, au moins. — Mais de quoi se nourrit l'âme, Socrate?

De sciences, lui ai-je répondu. Mais, mon cher, il faut bien prendre garde que le sophiste, en nous vantant trop sa marchandise, ne nous trompe comme les gens qui nous vendent tout ce qui est nécessaire pour la nourriture du corps; car ces derniers, sans savoir si les denrées qu'ils débitent sont bonnes ou mauvaises pour la santé, les vantent excessivement pour les mieux vendre, et ceux qui les achètent ne s'y connaissent pas mieux qu'eux, à moins que ce ne soit quelque médecin ou quelque maître de palestre. Il en est de même de ces marchands qui vont vendre les sciences dans les villes à ceux qui en ont envie; ils louent indifféremment tout ce qu'ils vendent. Mais peut-être la plupart d'entre eux ignorent si ce qu'ils débitent est bon ou mauvais pour l'âme; et les acheteurs sont dans le même cas, à moins qu'ils ne s'en ren-

contre quelqu'un qui soit habile dans la médecine des âmes. Si donc tu t'y connais, et que tu saches ce qui est bon ou mauvais, tu peux aller acheter en toute sûreté des sciences chez Protagoras et chez tous les autres sophistes ; mais si tu ne t'y connais pas, prends bien garde, mon cher Hippocrate, de hasarder ce que tu as de plus cher au monde; car le risque est plus grand dans l'emplette des sciences que dans celle des alimens: après qu'on a acheté des alimens, d'un marchand domestique ou forain, on peut les emporter chez soi dans d'autres vaisseaux, et avant d'en prendre, on a le temps de consulter et d'appeler à son aide quelque expert qui vous dise ce qu'il faut ou ce qu'il ne faut pas boire et manger, la quantité qu'on en peut prendre, et le temps où on peut la prendre, de sorte que le danger n'est pas bien grand. Mais il n'en est pas de même des sciences, on ne peut les mettre dans aucun autre vaisseau que dans son âme, et dès que l'emplette est faite, le prix payé, et qu'on les a reçues dans son âme, le bien ou le mal est fait sans ressource. Consultons donc des gens plus âgés et plus expérimentés que nous; car nous sommes trop jeunes pour décider dans une affaire si importante. Cependant allons, puisque le parti en est pris ; nous entendrons ce que dira cet homme, et après l'avoir entendu,

nous le communiquerons à d'autres; aussi bien Protagoras n'est pas là tout seul, et nous trouverons avec lui Hippias d'Élide*, et, je pense, aussi Prodicus de Céos, et plusieurs autres sages.

Cette résolution prise, nous nous mîmes en chemin. Arrivés à la porte, nous nous arrêtâmes pour finir une petite dispute que nous avions eue en route, et, avant d'entrer, nous nous promenâmes en causant devant le vestibule, jusqu'à ce que nous fussions d'accord. Le portier, qui est un eunuque, nous entendit, je pense, et apparemment que la quantité des sophistes qui arrivaient là à tous momens l'avait mis de mauvaise humeur contre tous ceux qui approchaient de la maison; car nous n'avons pas plus tôt heurté, qu'ouvrant sa porte, et nous voyant : Ah, ah, dit-il, voici encore des sophistes; il n'a pas le temps; et prenant sa porte avec les deux mains, il nous la ferme au nez de toute sa force. Nous heurtons encore, et il nous répond, la porte fermée : Est-ce que vous ne m'avez pas entendu? ne vous ai-je pas dit qu'il n'a pas le temps? — Mon ami, lui ai-je dit, nous ne demandons pas Callias, et nous ne sommes pas des sophistes; ouvre donc sans crainte : nous venons pour voir Protagoras, et tu n'as qu'à nous an-

* Voyez le dialogue de ce nom.

BIBLIOTECA NAZIONALE ROMA

noncer. Avec tout cela il eut encore bien de la peine à nous ouvrir.

Quand nous fûmes entrés, nous aperçûmes Protagoras qui se promenait dans l'avant-portique; sur la même ligne était d'un côté Callias, fils d'Hipponicus et son frère utérin, Paralos, fils de Périclès et Charmidès*, fils de Glaucon; et de l'autre côté Xanthippe**, l'autre fils de Périclès, et Philippide, fils de Philomèles, et Antimœros de Mende***, le plus fameux disciple de Protagoras, et qui aspire à être sophiste. Derrière eux marchait une troupe de gens qui écoutaient la conversation; la plupart paraissaient des étrangers, que Protagoras mène toujours avec lui de toutes les villes où il passe, les entraînant par la douceur de sa voix comme Orphée. Il y avait quelques-uns de nos compatriotes parmi eux. J'eus vraiment un singulier plaisir à voir avec quelle discrétion cette belle troupe prenait garde de ne point se trouver devant Protagoras, et avec quel soin, dès que Protagoras retournait sur ses pas avec sa compagnie, elle s'ou-

* Voyez le dialogue de ce nom.

** Sur Paralos et Xanthippe, fils de Périclès, voyez Plutarque, vie de Périclès, l'*Alcibiade* et le *Ménon*.

*** Mende, ville de la péninsule de Pellène, en Thrace. Voyez Étienne de Byzance, p. 550.

vrait devant lui, se rangeait de chaque côté, dans le plus bel ordre, et se remettait toujours derrière lui avec respect.

Ensuite j'aperçus, pour me servir de l'expression d'Homère*, Hippias d'Élide, qui était assis de l'autre côté de l'avant-portique, sur un siége élevé, et autour de lui, sur les marches, je remarquai Éryximaque, fils d'Acuménos, Phèdre de Myrrhinuse**, Andron, fils d'Androtion***, et quelques étrangers, compatriotes d'Hippias, mêlés avec d'autres. Ils paraissaient faire quelques questions de physique et d'astronomie à Hippias, et lui, assis sur son trône, répondait à toutes leurs difficultés.

Je vis encore Tantale****, c'est-à-dire Prodicus de Céos, qui était aussi arrivé à Athènes. Il était dans une petite chambre qui sert ordinairement de serre à Hipponicus, et que Callias, à cause de la quantité de monde qui était arrivé chez lui, avait donnée à ces étrangers, après l'avoir dé-

* *Ensuite j'aperçus*, vers 601, livre XI de l'*Odyssée*, lorsque Ulysse descendu dans les enfers aperçoit les ombres des morts. Par là, dit Dacier, Socrate fait entendre que ces sophistes n'étaient pas des hommes, mais des ombres.

** Myrrhinuse, bourg de l'Attique. Sur Eryximaque et Phèdre, voyez le *Phèdre* et le *Banquet*.

*** Voyez le *Gorgias*.

**** Hom., *Odyss.*, liv. XI, v. 582.

barrassée. Prodicus était encore au lit, tout enveloppé de peaux et de couvertures, et auprès de son lit était assis Pausanias de Céramis* et un jeune homme du plus heureux naturel, à ce qu'il m'a paru, et de la plus belle figure. Il me semble que je l'ai ouï nommer Agathon, et je me trompe fort si Pausanias n'en est amoureux**. Il y avait encore les deux Adimantes, l'un fils de Céphis, et l'autre fils de Leucolophidès***, et quelques autres jeunes gens. Comme j'étais dehors, je ne pus entendre le sujet de leur entretien, quoique je souhaitasse avec une extrême passion d'entendre Prodicus; car il me paraît un homme très sage, ou plutôt un homme divin; mais il a la voix si grosse, qu'elle causait dans la chambre un certain retentissement qui empêchait d'entendre distinctement ce qu'il disait.

Nous sommes entrés, et un moment après nous sont arrivés Alcibiade le beau, comme tu l'appelles, en quoi je suis bien de ton avis, et Critias, fils de Calleschros.

Après que nous avons été là un peu de temps,

* Céramis, dème de la tribu Acamantis.

** Voyez le *Banquet*.

*** Leucolophidès commanda les Athéniens contre les Lacédémoniens. Xénoph., *Hellen*, II, 4, 21.

et que nous avons considéré ce qui se passait, nous nous sommes avancés vers Protagoras; et lui adressant la parole, Protagoras, lui dis-je, Hippocrate et moi sommes venus ici pour te voir.

Voulez-vous me parler en particulier, nous dit-il, ou devant tout ce monde?

Peu nous importe. Quand je t'aurai dit ce qui nous amène, tu verras toi-même ce qui convient le mieux.

Qu'est-ce donc qui vous amène?

Hippocrate que voilà, lui ai-je répondu, est un de mes compatriotes, fils d'Apollodore, d'une des plus grandes et des plus riches maisons d'Athènes, nul jeune homme de son âge n'a de plus heureuses dispositions, il veut se rendre illustre dans sa patrie, et il est persuadé que, pour y réussir, il ne peut mieux faire que de s'attacher à toi. Vois donc si sur cela tu veux nous entretenir en particulier, ou devant tout ce monde?

Cela est fort bien, Socrate, d'user de cette précaution envers moi; car un étranger qui va dans les plus grandes villes, et qui y persuade les jeunes gens les plus distingués de quitter leurs concitoyens, parens ou autres, jeunes et vieux, et de ne s'attacher qu'à lui pour devenir plus habiles par son commerce, ne saurait prendre trop de précautions, c'est un métier fort délicat, exposé aux traits de l'envie, et qui attire beau-

coup de haines et d'embûches. Pour moi, je soutiens que l'art des sophistes est très ancien; mais ceux qui l'ont professé dans les premiers temps, pour cacher ce qu'il a de suspect, ont cherché à le couvrir, les uns du voile de la poésie, comme Homère, Hésiode et Simonide; les autres de celui des purifications et des prophéties, comme Orphée et Musée, ceux-là l'ont déguisé sous les apparences de la gymnastique, comme Iccos * de Tarente, et comme fait encore aujourd'hui un des plus grands sophistes qui aient jamais été, je veux dire Hérodicus de Sélybrie**; et originaire de Mégare; et ceux-ci l'ont caché sous le charme de la musique, comme votre Agathoclès***, sophiste habile, et comme Pythoclidès**** de Céos, et une infinité d'autres. Tous ces personnages, pour se mettre, comme je vous le disais, à couvert de l'envie, se sont enveloppés du manteau des arts que je viens de vous nommer; et en cela je ne suis nullement de leur avis, persuadé qu'ils

* Voyez les *Lois*, liv. VIII — EUSTATH. in Dionys. Perieg., v. 376.

** Sur Hérodicus, voyez la *République*, liv. III, et le *Scholiaste*. — Sélybrie, ville de Thrace, sur la Propontide, entre Byzance et Périnthe. Voyez WESSEL. ad Diodor. XIII, 66; ad Herodot. VI, 33.

*** Voyez le *Lachès*, où il est appelé le maître de Damon.

**** Voyez le *premier Alcibiade* et le *Scholiaste*.

n'ont point fait ce qu'ils voulaient faire. Il leur a été impossible de se dérober aux yeux de ceux qui ont la principale autorité dans les villes; et c'est pourtant pour ceux-là que tous ces artifices étaient faits, car le peuple ne s'aperçoit de rien, pour ainsi dire, et ne parle que d'après ceux qui le gouvernent. Or, il n'y a rien de plus ridicule que d'être surpris quand on veut se cacher; cela ne fait que vous attirer encore un plus grand nombre d'ennemis et vous rendre plus suspect; car, outre tout le reste, on vous soupçonne d'être un fourbe. Pour moi, je prends le chemin opposé; je fais profession ouverte d'enseigner les hommes, et je me déclare sophiste. La meilleure de toutes les finesses, selon moi, c'est de n'en avoir point: j'aime mieux me montrer que d'être découvert. Avec cette franchise, je ne laisse pas de prendre toutes les précautions nécessaires, de manière que, Dieu merci, il ne m'est encore arrivé aucun mal pour avouer que je suis sophiste, quoiqu'il y ait un grand nombre d'années que j'exerce cet art; car je ne suis pas jeune, et par mon âge je serais le père de tous tant que vous êtes. Ainsi rien ne me peut être plus agréable, si vous le voulez bien, que de vous parler en présence de tous ceux qui sont dans la maison.

D'abord j'ai connu son but, et j'ai vu qu'il ne cherchait qu'à se faire valoir devant Prodicus et

devant Hippias, et à tirer vanité de ce que nous nous adressions à lui, comme amoureux de sa sagesse. — Eh quoi! lui dis-je, ne faudrait-il point appeler Prodicus et Hippias avec leur compagnie, afin qu'ils nous entendissent? Je le veux bien, dit Protagoras; et Callias prenant la parole: Voulez-vous, nous a-t-il dit, que nous préparions des siéges, afin que vous parliez assis? — Cela nous a paru fort bien pensé, et en même temps, dans l'impatience d'entendre parler des hommes si habiles, nous nous sommes tous mis à transporter les siéges et les bancs auprès d'Hippias, parce qu'il y avait déjà des bancs dans cet endroit. Dans cet intervalle, Callias et Alcibiade sont revenus, amenant Prodicus qu'ils avaient fait lever, et tout ceux qui étaient avec lui.

Quand nous avons été tous assis, Protagoras, m'adressant la parole, me dit: Socrate, tu peux me dire présentement devant toute cette compagnie ce que tu as déjà commencé à me dire pour ce jeune homme.

Protagoras, lui ai-je dit, mon début est le même que tout-à-l'heure. Hippocrate, que voici, meurt d'envie d'entrer dans ton école, et il voudrait bien savoir l'avantage qu'il en retirera: voilà tout ce que nous avons à te dire.

Alors Protagoras se tournant vers Hippocrate: Mon cher enfant, lui a-t-il dit, l'avantage que

tu retireras d'être avec moi, c'est que dès le premier jour de ce commerce, tu t'en retourneras le soir plus habile que tu ne seras venu le matin : le lendemain de même, et tous les jours tu sentiras que tu as fait de nouveaux progrès.

Mais, Protagoras, lui dis-je, il n'y a rien là de bien surprenant et qui ne soit fort ordinaire ; car toi-même, quelque avancé en âge et en science que tu sois, si quelqu'un t'enseignait ce que tu ne sais pas, tu deviendrais aussi plus savant que tu n'es. Ce n'est pas là ce que nous demandons. Mais supposons qu'Hippocrate change tout d'un coup de fantaisie, et qu'il lui prenne envie de s'attacher à ce jeune peintre qui vient d'arriver en cette ville, à Zeuxippe d'Héraclée ; il s'adresse à lui comme il s'adresse présentement à toi ; ce peintre lui fait les mêmes promesses que tu lui fais, que chaque jour il se rendra plus habile et fera de nouveaux progrès. Si Hippocrate lui demande, En quoi ferai-je de si grands progrès ? n'est-il pas vrai que Zeuxippe lui répondra qu'il les fera dans la peinture ? Ou bien qu'il lui vienne dans la tête de s'attacher à Orthagoras le Thébain, et qu'après avoir entendu de sa bouche les mêmes choses qu'il a entendues de la tienne, s'il lui fait encore la même demande, en quoi il deviendra tous les jours plus habile, n'est-il pas vrai qu'Orthagoras lui répondra que

c'est dans l'art de jouer de la flûte*? Cela étant, je te prie, Protagoras, de nous répondre de même à ce jeune homme et à moi qui t'interroge pour lui. Tu dis que si Hippocrate s'attache à toi dès le premier jour il s'en retournera plus habile et ainsi tous les jours de sa vie. Mais explique-nous en quoi et sur quoi.

Protagoras ayant entendu ces paroles m'a dit: Socrate, ta question est bien faite, et je me plais à répondre à ceux qui me font de bonnes questions. Hippocrate n'éprouvera point en s'attachant à moi, ce qui lui serait arrivé s'il s'était adressé à tout autre sophiste. Les autres perdent la jeunesse. Quelque aversion qu'elle témoigne pour les arts, ils l'y jettent malgré elle, lui apprenant le calcul, l'astronomie, la géométrie et la musique (en disant ces mots, il jetait les yeux sur Hippias) : au lieu qu'Hippocrate n'apprendra à mon école que ce qu'il vient pour y apprendre; et ce que j'enseigne c'est l'intelligence des affaires domestiques, afin qu'on sache gouverner sa maison le mieux possible, et des affaires publiques, afin qu'on devienne capable de parler et d'agir pour les intérêts de l'état.

Vois, lui ai-je dit, si je comprends bien ta pensée, il me semble que tu veux parler de la

* On ne trouve nulle autre part dans l'antiquité aucuns détails sur Zeuxippe et Orthagoras.

politique, et que tu te fais fort de former de bons citoyens.

C'est cela même, dit-il, voilà de quoi je me vante.

En vérité, lui ai-je dit. Protagoras, tu possèdes une science merveilleuse, s'il est vrai que tu la possèdes, car je ne ferai pas difficulté de te dire librement ce que je pense. Jusqu'ici j'avais cru que c'était une chose qui ne pouvait être enseignée; mais, puisque tu dis que tu l'enseignes, le moyen de ne pas te croire? Cependant il est juste que je te dise les raisons que j'ai de penser qu'elle ne peut être enseignée, et qu'il ne dépend pas des hommes de communiquer cette science aux hommes. Je suis persuadé, comme tous les Grecs, que les Athéniens sont fort sages. Or, je vois dans toutes nos assemblées, que, lorsque l'on veut entreprendre quelque édifice, on appelle les architectes pour demander leur avis; que, quand on veut bâtir des navires, on fait venir les charpentiers qui travaillent dans les arsenaux; et qu'on en use de même sur toutes les choses que l'on juge de nature à être enseignées et apprises, et si quelque autre, qui ne sera pas du métier, se mêle de donner ses conseils, quelque beau, quelque riche et quelque noble qu'il puisse être, on ne l'écoute seulement pas, mais on se moque de lui, et on fait un bruit

épouvantable jusqu'à ce qu'il se retire, ou que les archers l'enlèvent ou le traînent dehors par l'ordre des prytanes. Voilà de quelle manière on se conduit dans toutes les choses qui dépendent des arts. Mais toutes les fois qu'on délibère sur ce qui regarde le gouvernement de la république, alors on écoute tout le monde indistinctement. On voit le maçon, le serrurier, le cordonnier, le marchand, le patron de vaisseau, le pauvre, le riche, le noble, le roturier se lever pour dire son avis, et personne ne s'avise de le trouver mauvais, comme dans les autres occasions, et de reprocher à aucun d'eux qu'il s'ingère de donner des conseils sur des choses qu'il n'a jamais apprises, et sur lesquelles il n'a point eu de maîtres : preuve évidente que les Athéniens croient que cela ne peut être enseigné. Et il en est non seulement ainsi dans les affaires publiques, mais dans le particulier, les plus sages et les plus habiles de nos concitoyens ne peuvent communiquer leur sagesse et leur habileté aux autres. Sans aller plus loin, Périclès a fort bien fait apprendre à ses deux fils ici présens tout ce qui dépend des maîtres ; mais, pour ce qu'il sait, il ne le leur apprend point, et ne les envoie pas chez d'autres pour l'apprendre ; et, semblables à ces animaux consacrés aux dieux, à qui on laisse la liberté de paître où ils veulent, ils errent à

droite et à gauche, pour voir si d'eux-mêmes ils ne tomberont point par bonheur sur la vertu. Veux-tu un autre exemple? Le même Périclès, chargé de la tutelle de Clinias, frère cadet d'Alcibiade que voici, de peur que ce dernier ne corrompît son jeune frère, prit le parti de les séparer, et il mit Clinias chez Ariphron *, et prit soin lui-même de l'élever et de l'instruire. Mais qu'arriva-t-il? Clinias ne fut pas là six mois que Périclès, ne sachant qu'en faire, le rendit à Alcibiade. Je pourrais en citer une infinité d'autres, qui, avec beaucoup de mérite, n'ont jamais pu rendre meilleurs ni leurs propres enfans, ni les enfans d'autrui. Voilà les motifs qui me font croire, Protagoras, que la vertu ne peut être enseignée; mais aussi quand je t'entends dire le contraire, je suis ébranlé, et je commence à croire que tu dis vrai, persuadé que je suis, que tu es homme d'une grande expérience, ayant appris beaucoup de choses des autres, et en ayant trouvé beaucoup par toi-même. Si tu peux donc nous démontrer clairement que la vertu est de nature à être enseignée, ne nous cache pas un si grand trésor, et fais-nous-en part, je t'en conjure.

* Frère de Périclès, et avec lui tuteur d'Alcibiade, selon Plutarque, Vie d'Alcibiade.

Je ne te le cacherai pas non plus, reprit Protagoras, mais choisis : veux-tu que, comme un vieillard qui parle à des jeunes gens, je te fasse cette démonstration par le moyen d'une fable, ou bien que j'emploie le raisonnement?

A ces mots, la plupart de ceux qui étaient là assis se sont écriés qu'il était le maître. Puisque cela est, dit-il, je crois que la fable sera plus agréable.

Il fut un temps où les dieux existaient, et où il n'y avait point encore d'êtres mortels. Lorsque le temps de leur existence marqué par le destin fut arrivé, les dieux les formèrent dans le sein de la terre, les composant de terre, de feu, et des autres élémens qui se mêlent avec le feu et la terre. Quand ils furent sur le point de les faire paraître à la lumière, il chargèrent Prométhée et Épiméthée* du soin de les orner, et de pourvoir chacun d'eux des facultés convenables. Épiméthée conjura son frère de lui laisser faire cette distribution. Quand je l'aurai faite, dit-il, tu examineras si elle est bien. Prométhée y ayant consenti, il se met à faire le partage : il donne aux uns la force sans vitesse, compense la faiblesse des autres par l'agilité; arme ceux-ci, et

* Tous deux fils de Japet et de Clymène, selon Hésiode, *Théogon.*, v. 513, ou d'Asia, fille de l'Océan, selon Apollodore, I. 2.

à ceux-là qu'il laisse sans défense il réserve quelque autre moyen d'assurer leur vie; les petits reçoivent des ailes, ou une demeure souterraine; et ceux qui ont la grandeur en partage, il les met en sûreté par leur grandeur même. Il suit le même plan et la même justice dans le reste de la distribution, pour qu'aucune espèce ne soit détruite. Après avoir pris les mesures nécessaires pour empêcher leur destruction mutuelle, il s'occupe des moyens de les faire vivre sous les diverses températures, en les revêtant d'un poil épais et d'une peau ferme, qui pussent les défendre contre le froid et la chaleur, et tinssent lieu à chacun de couvertures naturelles, quand ils se retireraient pour dormir. De plus, il leur met sous les pieds, aux uns une corne, aux autres des calus et des peaux très épaisses et dépourvues de sang. Il leur fournit ensuite des alimens de différente espèce, aux uns l'herbe de la terre, aux autres les fruits des arbres, à d'autres des racines. La nourriture qu'il destina à quelques-uns fut la substance même des autres animaux. Mais il fit en sorte que ces bêtes carnassières multipliassent peu, et attacha la fécondité à celles qui devaient leur servir de pâture, afin que leur espèce se conservât. Comme Épiméthée n'était pas fort habile, il ne s'aperçut pas qu'il avait épuisé toutes les facultés en fa-

veur des êtres privés de raison. L'espèce humaine restait donc dépourvue de tout, et il ne savait quel parti prendre à son égard. Dans cet embarras, Prométhée survint pour jeter un coup d'œil sur la distribution. Il trouva que les autres animaux étaient partagés avec beaucoup de sagesse, mais que l'homme était nu, sans chaussure, sans vêtemens, sans défense. Cependant le jour marqué approchait, où l'homme devait sortir de terre et paraître à la lumière. Prométhée, fort incertain sur la manière dont il pourvoirait à la sûreté de l'homme, prit le parti de dérober à Vulcain et à Minerve les arts et le feu : car sans le feu la connaissance des arts serait impossible et inutile; et il en fit présent à l'homme. Ainsi notre espèce reçut l'industrie nécessaire au soutien de sa vie; mais elle n'eut point la politique, car elle était chez Jupiter, et il n'était pas encore au pouvoir de Prométhée d'entrer dans la citadelle, séjour de Jupiter devant laquelle veillaient des gardes redoutables. Il se glisse donc en cachette dans l'atelier où Minerve et Vulcain travaillaient en commun, dérobe l'art de Vulcain, qui s'exerce par le feu, avec les autres arts propres à Minerve, et les donne à l'homme; voilà comment l'homme a le moyen de subsister. Prométhée, à ce qu'on dit, porta dans la suite la peine de son larcin, dont Épiméthée avait été la

cause. L'homme ayant donc quelque part aux avantages divins, fut aussi le seul d'entre les animaux qui, à cause de son affinité avec les dieux, reconnut leur existence, conçut la pensée de leur dresser des autels, et de leur ériger des statues. Ensuite il trouva bientôt l'art d'articuler des sons, et de former des mots; il se procura une habitation, des vêtements, une chaussure, de quoi se couvrir la nuit, et tira sa nourriture de la terre. Ainsi pourvus du nécessaire, les premiers hommes vivaient dispersés, et les villes n'existaient pas encore. C'est pourquoi ils étaient détruits par les bêtes, étant trop faibles à tous égards pour leur résister : et leurs arts mécaniques, qui suffisaient pour leur donner de quoi vivre, ne suffisaient point pour combattre les animaux, car ils ne connaissaient pas encore l'art politique, dont celui de la guerre fait partie. Aussi ils cherchaient à se rassembler, et à se mettre en sûreté en bâtissant des villes; mais lorsqu'ils étaient réunis, ils se nuisaient les uns aux autres, parce que la politique leur manquait; de sorte que, se dispersant de nouveau, ils devenaient la proie des bêtes féroces. Jupiter, craignant donc que notre espèce ne pérît entièrement, envoya Mercure pour faire présent aux hommes de la pudeur et de la justice, afin qu'elles missent l'ordre dans les villes, et resserrassent les liens

de l'union sociale. Mercure demanda à Jupiter de quelle manière il devait faire la distribution de la justice et de la pudeur. Les distribuerai-jè comme on a fait les arts? or les arts ont été distribués de cette manière: la médecine a été donnée à un seul pour l'usage de plusieurs qui n'en ont aucune connaissance, et de même par rapport aux autres artisans. Suivrai-je la même règle dans le partage de la justice et de la pudeur, ou les distribuerai-je entre tous? Entre tous, repartit Jupiter; et que tous y aient part. Car si la distribution s'en fait entre un petit nombre, comme celle des autres arts, jamais les villes ne se formeront. De plus, tu leur imposeras de ma part cette loi, de mettre à mort quiconque ne pourra participer à la pudeur et à la justice, comme un fléau de la société.

C'est ainsi, Socrate, et pour ces motifs que les Athéniens et les autres peuples, lorsqu'ils délibèrent sur des objets relatifs à la profession du charpentier, ou à quelque autre art mécanique, croient devoir prendre l'avis de peu de personnes; et que, si quelqu'un n'étant pas du petit nombre de ces experts, s'avise de dire son sentiment, ils ne l'écoutent pas, comme tu dis, et avec raison, à ce que je prétends. Au lieu que quand leurs délibérations roulent sur la vertu politique, qui comprend nécessairement la jus-

Digitized by Google

tice et la tempérance, ils écoutent tout le monde, et ils font bien ; car il faut que tous participent à la vertu politique, ou il n'y a point de cités. Tel est, Socrate, la raison de cette conduite.

Et afin que tu ne penses pas que je te trompe, en disant que tous les hommes sont véritablement persuadés que chaque particulier a sa part de la justice et des autres branches de la vertu politique, en voici une preuve que je te prie d'écouter. Par rapport aux autres talens, comme tu dis, si quelqu'un se donne pour bien jouer de la flûte, ou pour posséder quelque autre art qu'il ne possède point, on s'en moque, ou l'on s'emporte contre lui ; et ses proches s'avançant tâchent de lui remettre la tête comme à un insensé. Mais pour ce qui est de la justice et des autres vertus civiles, lors même que l'on sait qu'un homme est injuste, s'il lui échappait de dire la vérité contre lui-même en présence de plusieurs personnes, l'aveu de la vérité qui aurait passé dans le cas précédent pour sagesse, passerait ici pour folie ; et l'on tient qu'il faut que tous se disent justes, qu'ils le soient ou non, sous peine d'être réputé insensé, si l'on ne se donne pour tel : parce que c'est une nécessité que tout homme, quel qu'il soit, participe de quelque manière à la justice, ou qu'il ne soit point compté parmi les hommes.

Voilà ce que j'avais à dire pour expliquer comment on a raison d'admettre tout le monde à donner son avis sur ce qui concerne cette vertu, à cause de la persuasion où l'on est que tous y ont part. Je vais maintenant essayer de te démontrer que les hommes ne regardent cette vertu, ni comme un don de la nature, ni comme une qualité qui naît d'elle-même, mais comme une chose qui peut s'enseigner et qui est le fruit de l'étude et de l'exercice. Car pour les défauts que les hommes attribuent à la nature ou au hasard, on ne se fâche point contre ceux qui les ont. Nul ne les reprimande, ne leur fait des leçons, ne les châtie, afin qu'ils cessent d'étre tels; mais on en a pitié. Par exemple, qui serait assez insensé pour s'aviser de corriger les personnes contrefaites, de petite taille, ou de complexion faible? C'est que personne n'ignore, je pense, que les bonnes qualités en ce genre, ainsi que les mauvaises, viennent aux hommes de la nature ou de la fortune. Mais, pour les biens qu'on croit que l'homme peut acquérir par l'application, l'exercice et l'instruction, lorsque quelqu'un ne les a point, et qu'il a des vices contraires, c'est alors que la colère, les châtimens et les réprimandes ont lieu. Du nombre de ces vices est l'injustice, l'impiété, en un mot, tout ce qui est opposé à la vertu politique. Si l'on se

fâche en ces rencontres, si l'on use de réprimandes, c'est évidemment parce qu'on peut acquérir cette vertu par l'exercice et par l'étude. En effet, Socrate, si tu veux faire réflexion sur ce qu'on appelle punir les méchans, et sur la force attachée à cette punition, tu y reconnaîtras l'opinion où sont les hommes qu'il dépend de nous d'être vertueux. Personne ne châtie ceux qui se sont rendus coupables d'injustice, par la seule raison qu'ils ont commis une injustice, à moins qu'on ne punisse d'une manière brutale et déraisonnable. Mais lorsqu'on fait usage de sa raison dans les peines qu'on inflige, on ne châtie pas à cause de la faute passée; car on ne saurait empêcher que ce qui est fait ne soit fait, mais à cause de la faute à venir, afin que le coupable n'y retombe plus, et que son châtiment retienne ceux qui en seront les témoins. Et quiconque punit par un tel motif est persuadé que la vertu s'acquiert par l'éducation : aussi se propose-t-il pour but en punissant de détourner du vice. Tous ceux donc qui infligent des peines, soit en particulier, soit en public, sont dans cette persuasion. Or, tous les hommes punissent et châtient ceux qu'ils jugent coupables d'injustice, et les Athéniens, tes concitoyens, autant que personne. Donc, suivant ce raisonnement, les Athéniens ne pensent pas moins que les autres,

que la vertu peut être acquise et enseignée. Ce n'est donc pas sans raison que tes citoyens trouvent bon que le forgeron et le cordonnier aient part aux délibérations politiques, et qu'ils regardent la vertu comme pouvant être enseignée et acquise. Voilà qui est, ce me semble, suffisamment démontré.

Il reste encore un doute à éclaircir, qui a pour objet les hommes vertueux. Tu me demandes pourquoi ils font apprendre à leurs enfans tout ce qui dépend des maîtres, et les rendent habiles en toutes ces choses, tandis qu'ils ne sauraient les rendre meilleurs que le dernier des citoyens dans la vertu où ils excellent eux-mêmes. Ici, Socrate, je n'aurai plus recours à la fable, mais j'emploierai le discours ordinaire. Fais, je te prie, les réflexions suivantes. Est-il ou non une chose que tous les citoyens ne peuvent se dispenser d'avoir, afin que la cité puisse subsister? De ce point dépend la solution de ton doute; on ne saurait l'expliquer autrement. Car s'il y a effectivement une chose de cette nature, et que ce ne soit ni l'art du charpentier, ni celui du forgeron ou du potier, mais la justice, la tempérance, la sainteté, ce que j'appelle en un mot la vertu convenable à l'homme : s'il est nécessaire que tous participent à cette vertu, et que chacun entreprenne avec elle tout ce qu'il a des-

sein de faire et d'apprendre, et jamais sans elle; que l'on instruise et qu'on corrige quiconque en est dépourvu, enfant, homme, femme, jusqu'à ce qu'il devienne meilleur par la correction, et qu'on chasse de la cité ou qu'on fasse mourir comme incapable d'amendement celui qui ne sera pas docile aux corrections et aux instructions; s'il en est ainsi, et si, malgré cela, les hommes vertueux enseignent à leurs enfans tout le reste, et ne leur apprennent pas la vertu, considère quelle étrange espèce d'hommes vertueux ils deviennent par là. Nous avons fait voir qu'en particulier comme en public ils pensent que la vertu peut s'enseigner. Cette vertu étant donc un fruit de l'éducation et de la culture, se pourrait-il qu'instruisant leurs enfans sur toutes les autres choses, dont l'ignorance n'entraîne après soi ni la peine de mort, ni aucun autre châtiment, ils ne leur enseignassent point, et ne se donnassent pas tous les soins possibles pour leur faire apprendre la vertu, lorsque, s'ils ne l'apprennent et ne la cultivent, ils sont exposés à la mort, à l'exil, et, outre la mort, à la confiscation de leurs biens, et, pour le dire en un mot, à la ruine entière de leur famille? Non, Socrate, il faut croire, au contraire, qu'ils le font. A commencer depuis l'âge le plus tendre, ils les instruisent en leur donnant des leçons, et ils ne cessent de le faire durant toute

leur vie. Aussitôt que l'enfant comprend ce qu'on lui dit, la nourrice et la mère, le pédagogue et le père lui-même disputent à l'envi à qui donnera à l'enfant la plus excellente éducation, lui enseignant et lui montrant au doigt, à chaque parole et à chaque action, que telle chose est juste et que telle autre est injuste; que ceci est honnête, et cela honteux; que ceci est saint, et cela impie; qu'il faut faire ceci, et ne pas faire cela. S'il est docile à ces leçons, tout va bien : sinon, ils le redressent par les menaces et les coups, comme un arbre tortu et courbé. Ils l'envoient ensuite chez un maître, auquel ils recommandent bien plus d'avoir soin de former ses mœurs, que de l'instruire dans les lettres et dans l'art de toucher le luth. C'est aussi à quoi les maîtres donnent leur principale attention, et lorsque les enfans apprennent les lettres, et sont en état de comprendre les écrits, comme auparavant les discours, ils leur donnent à lire sur les bancs, et les obligent d'apprendre par cœur les vers des bons poètes, où se trouvent quantité de préceptes, de détails instructifs, de louanges et d'éloges des grands hommes des siècles passés; afin que l'enfant se porte, par un principe d'émulation, à les imiter, et conçoive le désir de leur ressembler. Les maîtres de luth en usent de même; ils ont soin que les enfans soient

sages et ne commettent aucun mal. De plus, lorsqu'ils leur ont appris à manier le luth, ils leur enseignent les pièces des bons poètes lyriques, en les leur faisant exécuter sur l'instrument; ils obligent en quelque sorte la mesure et l'harmonie à se familiariser avec l'âme des jeunes gens, afin qu'étant devenus plus doux, plus mesurés et mieux d'accord avec eux-mêmes, ils soient capables de bien parler et de bien agir. Toute la vie de l'homme, en effet, a besoin de nombre et d'harmonie. Outre cela, ils les envoient encore chez le maître de gymnase, ils veulent que leur corps plus robuste exécute mieux les ordres d'un esprit mâle et sain, et que leurs enfans ne soient pas réduits, par la faiblesse physique, à se comporter lâchement à la guerre ou dans les autres circonstances. Voilà ce que font les citoyens qui le peuvent davantage, c'est-à-dire les plus riches : leurs enfans commencent à aller chez les maîtres de meilleure heure que les autres, et sont les derniers à les quitter. Lorsqu'ils sont sortis des écoles, la cité les contraint d'apprendre les lois, de les suivre dans leur conduite comme un modèle, et de ne rien faire à leur fantaisie et à l'aventure. Et, tout de même que les maîtres d'écriture, lorsque les enfans ne sont pas encore habiles dans l'art d'écrire, leur tracent les lignes avec un crayon, et puis leur re-

mettant les tablettes, exigent qu'ils suivent en écrivant les traits qu'ils ont sous les yeux, ainsi la cité, leur proposant pour règle les lois inventées par de sages et anciens législateurs, les oblige à se conformer à ces lois, qu'ils commandent ou qu'ils obéissent : elle punit quiconque s'en écarte; et on donne chez vous et en beaucoup d'autres endroits à cette punition le nom de redressement, parce que la fonction propre de la justice est de redresser. Les soins que l'on prend, soit en particulier, soit en public, pour inspirer la vertu, étant tels que je viens de dire, t'étonnes-tu, Socrate, et doutes-tu encore que la vertu puisse s'enseigner? Loin que cela doive te surprendre, il serait bien plus surprenant que la chose ne fût pas ainsi.

Pourquoi donc des pères vertueux ont-ils souvent des enfans tout-à-fait dépourvus de mérite? Apprends-en la raison. Il n'y a rien en cela d'extraordinaire, si ce que j'ai dit plus haut est vrai, que, pour qu'une cité subsiste, aucun de ceux qui la composent ne doit être dénué de cette chose qu'on appelle la vertu. Et s'il en est ainsi, comme cela est incontestablement, prends pour exemple telle profession, telle science qu'il te plaira, suppose qu'il soit impossible qu'une ville subsiste, à moins que tous les citoyens ne soient joueurs de flûte, chacun plus ou moins bon,

selon son talent, et que tous se donnent mutuellement des leçons de cet art, soit en particulier, soit en public, de façon que l'on réprimande celui qui ne jouerait pas bien, et qu'on n'envie à qui que ce soit l'instruction en ce genre, de même qu'on n'envie et qu'on ne cache à personne la science de ce qui est juste et prescrit par les lois (chose fort ordinaire dans les autres arts) ; car chacun a intérêt, je pense, à ce que les autres soient justes et vertueux, et en conséquence tous s'empressent de faire connaître et d'enseigner à tous ce qui se rapporte à la justice et aux lois : suppose donc que nous montrions la même ardeur à nous instruire les uns les autres dans l'art de jouer de la flûte, et la même facilité à communiquer nos connaissances sur ce point, penses-tu, Socrate, que les enfans des bons joueurs de flûte devinssent plus habiles que ceux des mauvais? Pour moi, je crois que non, et que celui-là se distinguerait davantage, qui aurait reçu de la nature plus de dispositions, n'importe de quel père il fût né ; comme, au contraire, celui qui n'aurait point de talens naturels, ne se ferait aucune réputation ; de manière que souvent le fils d'un bon joueur de flûte serait fort médiocre, et celui d'un mauvais, excellent. Nous serions tous pourtant des joueurs habiles, en comparaison des ignorans, qui n'auraient aucun

usage de la flûte. Conçois de même que celui qui te paraît aujourd'hui le plus injuste d'entre les hommes élevés au milieu des lois et de la société, est juste et habile en fait de justice, si on le compare avec ceux qui ne connaissent ni éducation, ni tribunaux, ni lois, ni aucune autorité qui leur impose la nécessité de cultiver la vertu, espèce de sauvages semblables à ceux que le poète Phérécrate mit l'an passé sur la scène, aux jeux Lénéens *. Certes, si tu avais à vivre avec des hommes tels qu'étaient les misanthropes du chœur de cette pièce, tu te croirais trop heureux de rencontrer parmi eux un Eurybate et un Phrynondas **, et tu regretterais avec gémissement la méchanceté des hommes de cette ville; au lieu que tu fais maintenant le difficile, Socrate; et parce que tout le monde enseigne la vertu, autant qu'il en est capable, il te paraît qu'elle n'est enseignée de personne. C'est comme si l'on cherchait quels sont chez nous les maîtres de langue grecque, et que l'on jugeât qu'il n'y en a aucun. Et si tu cherchait de même quelqu'un en

* Au rapport d'Athénée, liv. V, c. 59, la pièce de Phérécrate s'appelait *les Sauvages*, οἱ Ἄγριοι, et fut représentée sous l'archonte Aristion.

** Deux scélérats dont la méchanceté était passée en proverbe. Voyez Taylor ad Æschin. in Ctesiph. édit. Reisk. p. 529, et Wessel. ad Diodor. Fragm. lib. IX, édit. Bip. t. IV, p. 308.

état d'instruire les enfans des artisans dans le métier qu'ils ont appris de leur père, autant qu'il a pu le leur apprendre, et des amis de leur père qui exercent la même profession, quelqu'un, dis-je, qui fût en état de leur enseigner quelque chose au-delà, je pense, Socrate, que tu trouverais difficilement des maîtres pour de tels apprentifs. Mais tu ne serais pas en peine d'en trouver pour des élèves tout-à-fait ignorans. J'en dis autant de la vertu et des autres choses semblables. Lorsqu'on peut rencontrer quelqu'un qui soit un peu plus capable que les autres de nous avancer dans le chemin de la vertu, on doit s'estimer heureux. Je crois être de ce nombre, et je me flatte d'avoir été plus loin qu'aucun autre dans la découverte de ce qui rend vertueux, et cela vaut bien le prix que j'exige pour l'enseigner, et même davantage, au jugement de mes propres élèves. C'est pourquoi voici comme je m'y prends pour me faire payer de mes leçons. Lorsqu'on a appris de moi ce qu'on désirait, on me donne, si l'on veut, la somme que je demande; sinon, on entre dans un temple, et, après avoir pris la divinité à témoin, on paie mes instructions selon l'estime qu'on en fait.

Telle est, Socrate, la fable, et tel le discours que j'avais à dire, pour te prouver que la vertu

peut s'enseigner, que les Athéniens en ont cette idée, et qu'il n'èst pas étonnant que des enfans nés de pères distingués n'aient pas de mérite, et que d'autres nés de parens sans mérite en aient beaucoup. Aussi voyons-nous que les fils de Polyclète, qui sont du même âge que Paralos et Xanthippe que voici, ne sont rien en comparaison de leur père, non plus que les fils de bien d'autres artistes. Pour ceux de Périclès, le temps n'est pas venu de leur faire ce reproche; il y a encore en eux de la ressource: ils sont jeunes.

Protagoras, après nous avoir étalé tant et de si belles choses, mit fin à son discours. Pour moi, je demeurai long-temps dans une espèce de ravissement; je continuais à le regarder, croyant qu'il dirait encore quelque chose, et plein du desir de l'entendre. Cependant, m'étant aperçu qu'il avait réellement cessé de parler, je rappelai avec bien de la peine mes esprits, et me tournant vers Hippocrate, je lui dis: Fils d'Apollodore, que je t'ai d'obligation de m'avoir engagé à venir ici! Je ne voudrais pas, pour beaucoup, n'avoir pas entendu ce que je viens d'entendre de Protagoras. Jusqu'à présent je ne croyais pas que la vertu dans ceux qui la possèdent fût l'effet de l'industrie humaine; j'en suis maintenant persuadé: il me reste seulement une petite difficulté, que Protagoras, après nous avoir si bien expli-

qué tout le reste, n'aura sans doute nulle peine à éclaircir. Si l'on s'entretenait sur ces matières avec quelqu'un de nos orateurs, peut-être entendrait-on d'aussi beaux discours de la bouche d'un Périclès ou de quelque autre maître dans l'art de parler. Mais qu'on les tire du cercle de ce qui a été dit, et qu'on les interroge au-delà, aussi muets qu'un livre, ils n'ont rien à répondre ni à demander; tandis que si l'on veut bien s'y renfermer avec eux, alors, comme l'airain que l'on frappe résonne long-temps, jusqu'à ce qu'on arrête le son en y portant la main, ainsi nos orateurs, sur la plus petite question, vous font un discours à perte de vue. Il n'en est pas ainsi de Protagoras : il est en état de faire de longs et de beaux discours, comme il vient de le prouver; et il ne l'est pas moins de répondre brièvement, s'il est interrogé, ou, s'il interroge, d'attendre et de recevoir la réponse; talent qui a été donné à bien peu. Maintenant donc, Protagoras, je n'ai plus besoin que d'un petit éclaircissement, pour être entièrement satisfait, et il ne s'agit que de répondre à ceci. Tu dis que la vertu peut s'enseigner, et s'il est quelqu'un au monde que je sois disposé à croire là-dessus, c'est bien toi. Mais, de grâce, satisfais mon esprit sur une chose qui m'a surpris quand je l'ai entendue de ta bouche. Tu as dit que Jupiter avait envoyé aux

hommes la justice et la pudeur, et dans plusieurs endroits de ton discours tu as fait entendre que la justice, la tempérance, la sainteté et les autres qualités semblables ne sont toutes ensemble qu'une seule chose, la vertu. Explique-moi avec précision si la vertu est un tout dont la justice, la tempérance, la sainteté, sont les parties, ou si, comme je disais à l'instant, ce ne sont que les différens noms d'une même et unique chose. Voilà ce que je désire savoir.

La réponse, Socrate, m'a-t-il dit, est aisée à faire : les qualités dont tu parles sont des parties de la vertu qui est une.

Mais, ai-je repris, en sont-elles les parties, comme la bouche, le nez, les yeux et les oreilles sont des parties du visage; ou, semblables aux parties de l'or, ne diffèrent-elles les unes des autres et du tout que par la grandeur et la petitesse?

Il me paraît, Socrate, qu'elles sont, par rapport à la vertu, ce que les parties du visage sont au visage entier.

Les hommes, ai-je continué, ont-ils, ceux-ci une partie de la vertu, et ceux-là une autre; ou est-ce une nécessité que quiconque en a une les ait toutes?

Point du tout, m'a-t-il dit; puisqu'il y en a beaucoup qui sont courageux, et en même temps injustes, et d'autres qui sont justes sans être sages.

La sagesse et le courage, ai-je dit, sont donc aussi des parties de la vertu?

Sans contredit, m'a-t-il répondu; et même la sagesse est la principale de toutes.

Et chacune d'elles n'est-elle pas différente de chaque autre?

Oui.

Ont-elles aussi chacune leur propriété singulière, de même que les parties du visage? Les yeux ne sont pas ce que sont les oreilles, et leur propriété n'est pas la même; pareillement aucune des autres parties ne ressemble à une autre, ni pour la propriété, ni pour tout le reste. En est-il ainsi des parties de la vertu? l'une n'est-elle point différente de l'autre, en soi, et quant à la propriété? Ou plutôt n'est-il pas évident que cela est ainsi, si la comparaison dont tu t'es servi est juste?

Socrate, m'a-t-il dit, la chose est telle en effet.

Cela posé, ai-je repris, aucune autre partie de la vertu ne ressemble à la science, aucune autre à la justice, au courage, à la tempérance, à la sainteté.

Non, a-t-il dit.

Çà, lui ai-je dit, examinons ensemble ce que peut être chacune de ces parties, et commençons par celle-ci. La justice est-elle quelque chose de réel, ou n'est-ce rien? Pour moi, il me paraît que c'est quelque chose: que t'en semble?

Il me le paraît aussi.

Si quelqu'un nous interrogeait ainsi toi et moi: Protagoras et Socrate, dites-moi un peu: cette chose que vous venez d'appeler du nom du justice est-elle juste ou injuste? Je répondrais que elle est juste; et toi, quel serait ton avis? Serait-il le même, ou autre que le mien?

Le même, a-t-il dit.

La justice, dirai-je donc à celui qui nous ferait cette question, est de telle nature qu'elle est juste. Ne répondrais-tu pas de même?

Sans doute, a-t-il dit.

S'il continuait après cela à nous demander : Ne dites-vous pas qu'il y a une sainteté? Nous en conviendrions, je pense?

Oui.

Ne convenez-vous pas aussi, poursuivrait-il, que cette sainteté est quelque chose? L'accorderions-nous, ou non?

Nous l'accorderions.

Cette chose est-elle de telle nature, selon vous, qu'elle soit impie, ou sainte? Pour moi, je m'offenserais d'une pareille question, et je lui dirais : O homme, parle mieux. A peine y aurait-il au monde quelque chose de saint, si la sainteté ellemême ne l'était pas. Ne ferais-tu pas la même réponse?

Assurément.

A toutes ces questions s'il ajoutait celle-ci : Comment disiez-vous donc tout-à-l'heure ? ne vous aurais-je pas bien entendu ? Il m'a paru que vous disiez l'un et l'autre que les parties de la vertu sont disposées entre elles de manière que l'une n'est point semblable à l'autre. Je dirais: Pour tout le reste, tu as bien entendu : mais en ce que tu crois que ce discours est aussi de moi, tu t'es trompé. C'est Protagoras qui a répondu de la sorte à une question que je lui faisais. S'il disait donc : Socrate a-t-il raison, Protagoras ? est-ce toi qui prétends qu'aucune des parties de la vertu n'est semblable à l'autre? ce discours est-il de toi? Que lui répondrais-tu ?

Il faudrait bien, Socrate, m'a-t-il dit, que j'en convinsse.

Après un tel aveu, Protagoras, que lui répondrons-nous, s'il nous fait cette nouvelle question : La sainteté n'est donc pas de telle nature, qu'elle soit une chose juste, ni la justice de telle nature, qu'elle soit une chose sainte, mais une chose impie; ce qui est saint ressemble à ce qui n'est pas juste; mais la sainteté est injuste, et la justice est impie ? Encore une fois, que lui répondrions-nous? Pour ce qui me regarde, je dirais que la justice est sainte, et la sainteté juste; et, si tu me le permettais, je répondrais pareillement en ton nom, que la justice est la même chose

que la sainteté ou ce qui lui ressemble le plus, et que rien n'approche davantage de la justice que la sainteté, ni de la sainteté que la justice. Cependant vois si tu t'opposes à ce que je fasse cette réponse, ou si tu penses comme moi.

Il ne me paraît pas, Socrate, a-t-il dit, que l'on doive accorder ainsi simplement que la justice est sainte et la sainteté juste : je crois qu'il y a en cela quelque distinction à faire. Mais qu'importe après tout? Si tu le veux, je consens que la justice soit sainte, et que la sainteté soit juste.

Non point, ai-je dit. Il n'est pas question de si tu veux, ou si bon te semble, mais de ton sentiment et du mien : quand je dis, ton sentiment et le mien, j'entends que la meilleure manière de diriger la discussion est d'en retrancher ceci.

Eh bien! a repris Protagoras, la justice ressemble en quelque chose à la sainteté : aussi bien toutes les choses se ressemblent à quelques égards. Le blanc ressemble au noir par quelque endroit, le dur au mol, et ainsi de toutes les autres qualités qui paraissent les plus opposées. Les parties même du visage en qui nous avons reconnu des propriétés différentes, et dont nous avons dit que l'une n'était point comme l'autre, ont entre elles une certaine ressemblance, et l'une est en quelque façon comme l'autre. De cette manière, tu prouverais, si tu voulais, que

toutes choses sont semblables entre elles. Mais il n'est pas juste d'appeler semblables celles qui ont quelque ressemblance, ni dissemblables celles qui ont quelque différence, si cette ressemblance ou cette différence est très légère.

Ce discours m'a causé de la surprise. Quoi donc? lui ai-je dit, juges-tu que le juste et le saint soient tels l'un à l'égard de l'autre, qu'ils n'aient entre eux qu'une faible ressemblance?

Pas tout-à-fait, m'a-t-il dit; mais elle n'est pas non plus aussi grande que tu parais le croire.

Laissons ce point, ai-je repris, puisqu'il te met de mauvaise humeur, et examinons cet autre endroit de ton discours. N'appelles-tu pas une certaine chose folie, et la sagesse n'est-elle pas le contraire de cette chose?

Il me paraît qu'oui, a-t-il dit.

Lorsque les hommes agissent conformément à la droite raison, et d'une manière utile, ne juges-tu pas qu'ils suivent les règles de la tempérance * en agissant de la sorte, plutôt que s'ils se conduisaient d'une façon opposée?

Ils sont tempérans.

* Le mot σωφροσύνη que Socrate oppose à celui de ἀφροσύνη, *folie*, signifie à-la-fois *tempérance* et *prudence*. Il n'y a pas de mot qui en français possède ces deux nuances. D'abord il faut se servir du mot tempérance pour rendre frappante la contradiction où tombe Protagoras, qui reconnaît l'iden-

N'est-ce point par la tempérance qu'ils sont tels ?

Nécessairement.

Ceux donc qui n'agissent point suivant la droite raison agissent d'une manière folle, et ne sont pas tempérans en se comportant ainsi.

Je pense comme toi, a-t-il dit.

Agir follement est donc le contraire d'agir avec tempérance ?

Il en est convenu.

Les actions faites follement n'ont-elles pas la folie pour principe, et les actions faites avec tempérance, la tempérance?

Il l'a avoué.

Si donc une action a la force pour principe, elle est faite fortement, et faiblement si c'est la faiblesse.

Il l'a accordé.

Si elle a pour principe la vitesse, elle est faite vitement ; et si la lenteur, lentement.

Il a dit qu'oui.

Et ce qui se fait de la même manière est fait par le même principe; et par un principe contraire, s'il est fait d'une manière contraire.

tité de la sagesse et de la tempérance, qu'il avait auparavant distinguées ; et ensuite, il faut avoir recours au mot *prudence* pour passer de la *prudence* au *bon sens*, à la justice et à l'injustice, σωφρονεῖν, εὖ φρονεῖν, ἀδικεῖν...

Il en est convenu.

Voyons à présent, ai-je dit. Y a-t-il quelque chose qu'on appelle beau?

Il l'a reconnu.

Ce beau a-t-il quelque autre contraire que le laid?

Non.

Mais quoi! y a-t-il quelque chose qu'on appelle bon?

Oui.

Ce bon a-t-il quelque autre contraire que le mauvais?

Non.

N'y a-t-il point aussi dans la voix un ton aigu?

Sans doute.

Ce ton aigu a-t-il un autre contraire que le ton grave?

Non.

Chaque contraire n'a donc qu'un seul contraire, et non plusieurs.

Il l'a avoué.

Reprenons un peu tous ces aveux. Nous sommes convenus que chaque chose n'a qu'un contraire, et non plusieurs.

Il est vrai.

Que ce qui se fait d'une manière contraire est fait par des contraires.

Il l'a reconnu.

Digitized by Google

Nous sommes convenus que ce qui se fait follement se fait d'une manière contraire à ce qui se fait avec tempérance.

Il l'a encore reconnu.

Et que ce qui se fait avec tempérance a pour principe la tempérance, et ce qui se fait follement, la folie.

Il en est tombé d'accord.

Si ces choses se font d'une manière contraire, elles sont donc faites par des principes contraires?

Oui.

Mais l'une est faite par la tempérance, et l'autre par la folie.

Oui.

D'une manière contraire.

Sans doute.

Donc par des contraires.

Oui.

Donc la folie est le contraire de la tempérance.

Il paraît qu'oui.

Te souviens-tu que nous sommes convenus plus haut que la folie est le contraire de la sagesse?

Je m'en souviens.

Et que chaque chose n'a qu'un seul contraire?

Je le dis encore.

Lequel de ces deux discours révoquerons-

nous, Protagoras? Sera-ce celui-ci, que chaque chose n'a qu'un seul contraire, ou celui où il a été dit que la tempérance est autre que la sagesse, que toutes deux sont des parties de la vertu, et que non-seulement elles sont autres, mais dissemblables, elles et leurs propriétés, de même que les parties du visage? Lequel, encore un coup, rétracterons-nous? car ces deux discours pris ensemble ne sont pas trop conformes aux règles de la musique, puisqu'il n'y a entre eux ni consonnance ni harmonie. Et comment seraient-ils d'accord, si d'une part c'est une nécessité que chaque chose n'ait qu'un contraire, et non plusieurs; et si d'autre part la folie qui est une paraît avoir deux contraires, la sagesse et la tempérance? N'en est-il pas ainsi, Protagoras?

Il en est convenu bien malgré lui.

La tempérance et la sagesse seraient donc une même chose; comme nous avons vu précédemment que la justice et la sainteté sont la même chose à-peu-près. Allons, Protagoras, ai-je continué, ne nous rebutons pas, mais examinons le reste. Te paraît-il que quand on commet une injustice, on soit prudent * en cela même qu'on est injuste?

* J'emploie ici le mot *prudent* au lieu de *tempérant*, pour faciliter le passage à ce qui suit; mais ce changement de

Je rougirais, Socrate, a-t-il répondu, de faire un pareil aveu ; c'est pourtant ce que disent la plupart des hommes.

Est-ce à eux, ai-je repris, que j'adresserai la parole, ou bien à toi?

Si tu veux, m'a-t-il dit, commence d'abord par disputer contre le sentiment de la multitude.

A la bonne heure, peu m'importe, pourvu que tu répondes. Que ce soit là ta pensée ou non, comme c'est la chose en elle-même que j'examine surtout, il en résultera également que nous serons examinés l'un et l'autre, moi qui interroge et toi qui réponds.

Protagoras a d'abord fait des façons, alléguant pour excuse que la matière était difficile : enfin il s'est accordé à répondre.

Je reviens donc à ma question, ai-je dit : réponds-moi. Peut-on commettre des injustices et être prudent?

Soit, m'a-t-il dit.

Être prudent, n'est-ce pas la même chose que penser bien ?

Il l'a avoué.

Et penser bien, c'est prendre le bon parti en cela même qu'on commet une injustice.

mot romprait la suite du discours, si le lecteur ne substituait dans sa pensée à *tempérant* ou à *prudent* un mot qui les embrasse tous deux.

A la bonne heure.

Cela est-il vrai, ai-je dit, au cas que l'injustice réussisse, ou lors même qu'elle ne réussit pas?

Au cas qu'elle réussisse.

Ne dis-tu pas que certaines choses sont bonnes?

Je le dis.

N'appelles-tu pas bon ce qui est utile aux hommes?

Par Jupiter, a-t-il dit, quand même certaines choses ne seraient point utiles aux hommes, je n'en soutiens pas moins qu'elles sont bonnes.

Il m'a paru que Protagoras était aigri, qu'il s'embarrassait et se troublait dans ses réponses. Le voyant donc en cet état, j'ai cru devoir le ménager, et je lui ai demandé doucement : Protagoras, entends-tu parler de ce qui n'est utile à aucun homme, ou même de ce qui n'est absolument utile à rien, et appelles-tu bonnes de pareilles choses?

Nullement, a-t-il dit. Je sais qu'il y a bien des choses qui ne valent rien pour les hommes, en fait d'alimens, de breuvages, de remèdes, et ainsi de mille autres; et qu'il y en a qui leur sont utiles : que d'autres encore ne sont ni bonnes ni mauvaises pour les hommes, mais celles-ci pour les chevaux, celles-là pour les bœufs seulement, quelques autres pour les chiens; que d'autres ne sont bonnes pour aucun animal,

mais pour les arbres ; et qu'à l'égard des arbres encore, ce qui est bon pour les racines, ne vaut rien pour les surgeons. Le fumier, par exemple, est très bon pour toutes les plantes, mis à leurs racines ; mais si tu t'avises d'en couvrir les branches et les rejetons, tout périt. L'huile de même est très nuisible à toutes les plantes, et ennemies du poil des autres animaux, excepté de celui de l'homme, auquel elle fait du bien, ainsi qu'aux autres parties de son corps. Le bon est quelque chose de si divers, de si changeant, que l'huile même dont je parle, est bonne à l'homme pour l'extérieur du corps, et très nuisible pour l'intérieur ; et c'est pour cette raison que tous les médecins défendent aux malades d'user d'huile, si ce n'est en très petite quantité, dans ce qu'on leur sert, et seulement autant qu'il en faut pour ôter aux viandes et aux assaisonnemens une odeur désagréable.

Protagoras ayant parlé de la sorte, toute l'assemblée lui applaudit avec grand bruit. Pour moi je lui dis : Protagoras, je suis sujet à un grand défaut de mémoire ; et lorsqu'on me fait de longs discours, je perds de vue la chose dont il est question. De même donc que, si j'étais un peu sourd, tu croirais nécessaire, pour converser avec moi, de parler plus haut que tu ne ferais avec d'autres ; ainsi, puisque tu as maintenant

affaire à un homme oublieux, abrège-moi tes réponses, et fais-les plus courtes, pour que je te suive.

Comment veux-tu que je les abrège? dit-il; les ferai-je plus courtes qu'il ne faut?

Nullement.

C'est donc aussi courtes qu'il faut.

Oui.

Mais qui sera juge de la juste étendue que je dois donner à mes réponses? Sera-ce toi ou moi?

J'ai entendu dire, repris-je, que tu es en état, lorsque tu le veux, de parler si long-temps sur la même matière, que le discours ne tarit pas, et d'apprendre à tout autre à parler de même; ou d'être si concis, qu'il est impossible de s'exprimer en moins de mots. S'il te plaît donc que nous conversions ensemble, fais usage de la seconde manière de parler, de la brièveté.

Socrate, m'a-t-il dit, j'ai discuté avec beaucoup de personnes dans ma vie, et si j'avais voulu me prêter à ce que tu exiges de moi, en conversant avec mon adversaire de la façon qui lui aurait plu, je ne me serais guère distingué, et le nom de Protagoras n'aurait j'amais été célèbre dans la Grèce.

Comme je voyais qu'il n'était nullement satisfait des réponses qu'il m'avait déjà faites, et qu'il ne consentirait jamais à continuer ainsi

la conversation, je crus qu'il était inutile que je demeurasse plus long-temps dans l'assemblée, et je lui dis : Protagoras, je ne te presse pas non plus de t'entretenir avec moi d'une manière qui ne te plaît pas. Lors donc que tu voudras converser de façon que je puisse te suivre, tu me trouveras toujours prêt. On dit de toi, et tu dis toi-même, qu'il est également en ton pouvoir d'employer des discours longs ou courts; car tu es un habile homme. Pour moi, je ne saurais suivre les longs discours; je voudrais de tout mon cœur en être capable. C'était à toi, pour qui l'un et l'autre est égal, de condescendre à ma faiblesse, afin que l'entretien pût avoir lieu. Mais puisque tu ne le veux pas, et que d'ailleurs j'ai quelque affaire qui ne me permet pas d'attendre que tu aies achevé tes longs discours, je m'en vais; car il faut que je me rende quelque part. Sans cela, peut-être t'aurais-je entendu avec plaisir.

En même temps, je me levais pour m'en aller. Mais, lorsque je me levais Callias, me prenant par la main de la droite, et de la gauche saisissant mon manteau, me dit : Socrate, nous ne te laisserons point aller; car si une fois tu sors, l'entretien n'ira plus de même. Je te conjure donc de rester; aucune conversation ne peut m'être plus agréable que la tienne avec

Protagoras. Fais-nous ce plaisir à tous. Je lui répondis debout comme j'étais, et prêt à partir : fils d'Hipponicus, j'admire toujours ton ardeur pour la sagesse, et aujourd'hui je ne puis que la louer et l'aimer ; et je serais charmé de t'obliger, si tu me demandais une chose possible. Mais c'est comme si tu me priais de suivre à la course un Crison d'Himère *, qui est là la fleur de l'âge, ou de me mesurer avec ceux qui courent le dolique ** ou avec les hémérodromes. Je te répondrais que je m'excite moi-même, beaucoup plus que tu ne fais, à courir aussi vite qu'eux, mais que cela passe mes forces, et que si tu veux me voir courir à côté de Crison dans la même carrière, tu dois le prier de se proportionner à moi, parce qu'il peut courir lentement, et que je ne saurais courir vite. Si donc tu souhaites m'entendre discuter avec Protagoras, engage-le à continuer de me

* Crison, d'Himère, fut vainqueur aux jeux olympiques l'olympiade 83, 84, 85. Voyez Diodore de Sicile, XII, ch. 5, 23, 29 ; et Pausanias, V, 23. Il ne faut pas le confondre avec le Crison d'Himère qui, au rapport de Plutarque, combattit à la course avec Alexandre.

** Le dolique était un espace de 24 stades ou peut-être moins (voyez Suidas, δολιχος et δίαυλος), qu'il fallait parcourir douze fois. — Hémérodromes, coureurs qui, en un jour, faisaient beaucoup de chemin.

répondre comme il a fait d'abord, en peu de mots et précisément. Sans cela, que serait-ce que la conversation? j'avais toujours cru que s'entretenir familièrement, et faire des harangues, sont deux choses tout-à-fait différentes.

Cependant, Socrate, ajouta Callias, tu le vois, la proposition que fait Protagoras paraît raisonnable : il demande qu'il lui soit permis de discourir comme il lui plaît, et il te laisse la même liberté.

Callias, ce que tu dis là n'est pas juste, dit Alcibiade en prenant la parole. Socrate convient qu'il n'a pas le talent de parler long temps de suite, et il le cède en ce point à Protagoras; mais pour ce qui est de converser, et de savoir répondre et interroger, je serais bien surpris s'il le cédait en cela à aucun homme. Si Protagoras veut reconnaître qu'il est inférieur à Socrate dans la conversation, Socrate n'en demande pas davantage; mais s'il prétend le lui disputer, qu'il converse par manière d'interrogation et de réponse, et qu'il ne fasse pas un long discours à chaque question qu'on lui propose, éludant ainsi les argumens, refusant de rendre raison, et tirant les choses en longueur, jusqu'à ce que la plupart des assistans aient perdu de vue l'état de la question. Pour Socrate, je réponds qu'il ne l'oubliera pas; et, lorsqu'il dit qu'il

n'a point de mémoire, c'est un badinage. Il me paraît donc, puisqu'il faut que chacun dise son avis, que la proposition de Socrate est plus équitable.

Après Alcibiade, Critias, je crois, parla de la sorte : Hippias et Prodicus, il me semble que Callias est trop porté pour Protagoras : quant à Alcibiade, il défend toujours avec chaleur le parti qu'il a embrassé. Mais nous, il ne faut pas nous échauffer les uns contre les autres, en nous déclarant soit pour Socrate, soit pour Protagoras ; il faut nous joindre ensemble pour les conjurer de ne pas rompre l'entretien.

Critias ayant ainsi parlé : Il me paraît, lui dit Prodicus, que tu as raison. Ceux qui assistent à de pareils entretiens doivent écouter les deux disputans en commun, mais non pas également. Ce n'est pas la même chose ; car il faut prêter à tous les deux une attention commune, et non pas une égale attention, mais plus grande au plus savant, et moindre au plus ignorant *. Je vous supplie donc à mon tour, Protagoras et Socrate, de vous accorder, et de discuter

* On reconnaît ici l'art de Prodicus, qui consistait à trouver des différences dans les synonymes apparens. Voyez le *Charmide*, t. V, p. 301.

ensemble, mais de ne pas disputer : car les amis discutent entre eux avec bienveillance; au lieu que la dispute suppose dans les esprits de la divison et de l'inimitié. Et de cette manière la conversation ira le mieux du monde. Vous qui parlez, vous vous attirerez l'approbation, et non les louanges des assistans; car l'approbation est dans l'âme de l'auditeur, et exempte de tromperie; la louange n'est souvent que sur les lèvres et contre la pensée; et nous qui écoutons, nous en aurons beaucoup de joie, mais non beaucoup de plaisir : car la joie est le partage de l'esprit, lorsqu'il apprend quelque chose, et qu'il acquiert la sagesse; mais pour le plaisir, on peut l'éprouver en mangeant, ou par quelque autre sensation qui vient du corps.

Ce discours de Prodicus fut reçu avec applaudissement de la plupart des assistans. Après lui, le sage Hippias parla en ces termes : Vous qui êtes présens, je vous regarde tous comme parens, alliés et concitoyens, selon la nature, si ce n'est pas selon la loi. Le semblable en effet a une affinité naturelle avec son semblable; mais la loi, ce tyran des hommes, fait violence à la nature en bien des occasions. Il serait donc honteux à nous, habitués aux méditations profondes, à nous, qui sommes les plus sages d'entre les

Grecs, et qui à ce titre nous sommes rassemblés dans Athènes, laquelle est par rapport à la Grèce le prytanée* de la sagesse, et dans cette maison, la plus riche et la plus florissante de toute la ville, il serait honteux de ne rien dire qui réponde à ce qu'on a droit par toutes ces raisons d'attendre de nous, et de nous quereller comme les derniers d'entre les hommes. Ainsi je vous conjure et je vous conseille, Protagoras et Socrate, de passer un accord ensemble, vous soumettant à nous comme à des arbitres qui vous rapprocheront équitablement. Toi, Socrate, n'exige point cette forme exacte du dialogue, qui réduit tout à la dernière brièveté, si Protagoras ne l'a point pour agréable; mais accorde quelque liberté au discours, et lâche-lui un peu la bride, pour qu'il se montre à nous avec plus de grâce et de majesté. Et toi, Protagoras, ne déploie pas toutes les voiles, et, t'abandonnant au vent favorable, ne gagne pas la pleine mer de l'éloquence, jusqu'à perdre la terre de vue; mais prenez un milieu l'un et l'autre entre ces deux extrémités. Si vous m'en croyez donc,

* Les prytanées étaient des édifices consacrés à Vesta, où l'on conservait le feu perpétuel. Il y en avait dans toutes les villes de la Grèce. A Athènes le prytanée servait de lieu de réunion à des citoyens recommandables, qui y étaient nourris aux frais de l'état. Voyez Élien, V. H. IV, 6.

voici ce que vous ferez: vous choisirez un censeur, un juge, un président, qui prendra garde que vous ne sortiez ni l'un ni l'autre dans vos discours des bornes de la modération.

Cet avis plut à la compagnie, et tous l'approuvèrent. Callias me répéta qu'il ne me laisserait point aller, et on me pressa de nommer un juge. Sur quoi, je leur dis qu'il y aurait de l'inconvenance à établir quelqu'un juge de notre entretien; que s'il nous était inférieur en mérite, il ne convenait pas qu'il fût l'arbitre de gens qui valaient mieux que lui; que s'il était notre égal, cela ne convenait pas davantage, parce qu'étant tel que nous, il ferait la même chose; et qu'ainsi un pareil choix serait superflu. Mais vous choisirez un plus habile homme que nous. Pour vous dire ce que je pense, il me paraît impossible que vous choisissiez un plus habile homme que Protagoras, et si celui que vous nommerez n'est pas plus habile que lui, et que vous le donniez pour tel, c'est un affront que vous faites à Protagoras, en le soumettant comme un homme vulgaire au jugement d'un modérateur : car pour ce qui est de moi, la chose m'est indifférente. Mais, afin que l'assemblée ne se sépare point, et que la conversation se renoue, comme vous le souhaitez, voici à quoi je consens : Si Protagoras ne veût pas répondre, qu'il inter-

roge, je répondrai, et je tâcherai en même temps de lui montrer comment je pense qu'on doit répondre. Mais après que j'aurai répondu à toutes les questions qu'il lui plaira de me proposer, qu'il me fasse raison à son tour de la même manière. Alors s'il ne paraît pas se prêter de bonne grâce à répondre avec précision à ce que je lui demanderai, nous lui ferons en commun, vous et moi, la même prière que vous me faites, de ne point rompre la conversation. Il n'est pas besoin pour cela d'un arbitre particulier : vous en ferez l'office tous ensemble.

On jugea d'une voix unanime que c'était le parti qu'il fallait prendre. Protagoras ne voulait point y entendre absolument : cependant il fut enfin forcé de promettre qu'il interrogerait, et que, quand il aurait suffisamment interrogé, il rendrait raison à son tour en répondant en peu de mots. Il commença donc à interroger de cette manière.

Je pense, me dit-il, Socrate, que la principale partie de l'instruction consiste à être savant en poésie, c'est-à-dire à être en état de comprendre ce qu'ont dit les poètes, de savoir discerner ce qu'ils ont fait de bien et de mal, et d'en rendre raison lorsqu'on le demande. La question que j'ai à te proposer aura pour objet la matière même de notre dispute, savoir,

la vertu : toute la différence qu'il y aura, c'est que je la transporterai à la poésie. Simonide dit, dans une de ces pièces adressées à Scopas, fils de Créon le Thessalien *, qu'il est bien difficile, sans doute, de devenir véritablement homme de bien, quarré des mains, des pieds et de l'esprit **, façonné sans nul reproche. Sais-tu cette chanson, ou te la réciterai-je tout entière?

Cela n'est pas nécessaire, lui dis-je, je la sais, et j'en ai fait une étude particulière.

Fort bien, reprit-il. Que t'en semble? est-elle belle et vraie, ou non.

Oui, belle et vraie.

Trouves-tu qu'elle soit belle, si le poète se contredit?

Non, assurément.

Hé bien, dit-il, examine-la donc mieux.

Je l'ai, mon cher, suffisamment examinée.

Tu sais donc que dans la suite de la pièce, il parle ainsi : Je ne trouve pas juste le mot de Pittacus, quoique prononcé par un homme sage, quand il dit qu'il est difficile d'être vertueux.

* Sur Simonde de Céos, voyez la Dissertation de Van-Goens.

** C'est-à-dire, solide dans ses actions, ses démarches et ses pensées. Métaphore qui se retrouve dans Aristote, *Rhetor.* III, 11; *Ethic. ad Nicom.* I, 10.

Remarques-tu que c'est la même personne qui dit cela et les paroles précédentes?

Je le sais.

Te paraît-il que ces deux endroits s'accordent ensemble?

Il me semble qu'oui; et en même temps, comme je craignais qu'il n'ajoutât quelque chose, je lui demandai : et toi, ne penses-tu pas de même?

Comment pourrais-je penser qu'un homme qui dit ces deux choses s'accorde avec lui-même? Il pose au commencement pour certain qu'il est difficile de devenir véritablement homme de bien; et il oublie un peu après, dans la suite de son poème, ce qu'il vient de dire, reprenant Pittacus pour avoir dit la même chose, savoir, qu'il est difficile d'être vertueux, et déclarant qu'il n'approuve point sa pensée, quoiqu'elle soit la même que la sienne. Il est évident qu'en blâmant Pittacus, qui parle dans le même sens que lui, il se blâme lui-même. Par conséquent il a tort dans le premier endroit, ou dans le second.

A ces mots, il s'éleva un grand bruit dans l'assemblée, et on couvrit d'applaudissemens Protagoras. Pour moi, comme si j'avais été frappé par un athlète vigoureux, je fus d'abord aveuglé et étourdi du discours de Protagoras, et des applaudissemens des assistans. Ensuite, pour dire la vérité, afin de me donner le temps d'examiner

le sens des paroles du poète, je me tournai vers Prodicus, et l'appelant par son nom : Prodicus, lui dis-je, Simonide est ton compatriote ; il est juste que tu viennes à son secours. En t'invitant à me seconder, il me semble faire ce qu'Homère rapporte du Scamandre, lequel vivement pressé par Achille, appelle à soi le Simoïs en ces termes * :

> Mon cher frère, joignons-nous pour arrêter
> Ce terrible ennemi.

Je t'appelle de même à moi, dans la crainte que Protagoras ne porte le ravage chez notre ami Simonide. Nous avons besoin pour la défence de ce poète de cette belle science, par laquelle tu distingues le vouloir et le désir comme n'étant pas la même chose, et qui te fournit tant d'autres distinctions admirables, telles que celles que tu nous exposais il n'y a qu'un moment. Vois donc si tu es du même avis que moi. Il me semble que Simonide ne se contredit point; mais dis le premier ton sentiment. Juges-tu que devenir et être soient la même chose, ou deux choses différentes ?

Très différentes, par Jupiter, répondit Prodicus.

Simonide ne déclare-t-il point dans les pre-

* *Iliad.* l. XXI, v. 308.

miers vers sa pensée, en disant qu'il est difficile de devenir véritablement vertueux?

Tu as raison.

Et il condamne Pittacus qui ne dit pas, comme le pense Protagoras, la même chose que lui, mais une autre. Car Pittacus n'a pas dit comme Simonide, il est difficile de devenir homme de bien, mais d'être homme de bien. Or, Protagoras, être et devenir ne sont pas la même chose; c'est Prodicus qui l'assure : et si être n'est pas la même chose que devenir, Simonide ne se contredit point. Peut-être que Prodicus et beaucoup d'autres pensent avec Hésiode *, qu'il est, à la vérité, difficile de devenir homme de bien, parce que les dieux ont mis les sueurs au-devant de la vertu; mais que lorsqu'on est une fois parvenu au sommet, la vertu devient ensuite aisée à acquérir, quoiqu'elle ait d'abord été difficile.

Prodicus applaudit fort ce discours. Protagoras me dit au contraire : Socrate, ton explication est plus vicieuse encore que l'endroit que tu expliques.

S'il en est ainsi, Protagoras, j'ai donc bien mal fait, et je suis un plaisant médecin, puisque j'augmente le mal en voulant le guérir.

* HÉSIODE, *les Œuvres et les Jours*, v. 287.

La chose est pourtant ainsi.

Comment cela?

L'ignorance du poète serait extrême, reprit-il, s'il faisait entendre que la possession de la vertu est si aisée, tandis qu'au jugement de tous les hommes c'est la chose du monde la plus difficile.

Par Jupiter, lui dis-je alors, c'est un grand bonheur que Prodicus soit présent à cet entretien. La science de Prodicus est ancienne et divine, Protagoras; elle remonte jusqu'à Simonide, ou même plus haut. Toi, qui possèdes tant de connaissances, il paraît que tu n'as pas celle-là : pour moi j'en ai quelque teinture, en qualité d'élève de Prodicus. Tu ne fais pas, ce me semble, attention que Simonide n'a pas pris le mot difficile dans l'acception que tu lui donnes ; il se peut faire qu'il en soit de ce mot comme de celui de terrible, au sujet duquel Prodicus me reprend toujours, lorsque, faisant ton éloge, ou celui de quelque autre, je dis : Protagoras est un savant homme, un terrible homme. N'as-tu pas de honte, me demande-t-il, d'appeler terrible ce qui est bon? Apprends, ajoute-t-il, que terrible et mauvais sont la même chose, et que dans le discours ordinaire on ne dit point de terribles richesses, une terrible paix, une ter-

Digitized by Google

rible santé, mais bien une terrible maladie, une terrible guerre, une terrible indigence. Peut-être donc que les habitans de Céos et Simonide par conséquent entendent par difficile, mauvais, ou quelque autre chose que tu ne devines pas *. Interrogeons là-dessus Prodicus; car il est naturel de s'adresser à lui pour l'explication des expressions de Simonide. Prodicus, qu'est-ce que Simonide a voulu dire par difficile?

Mauvais, répondit-il.

C'est pour cela sans doute, Prodicus, lui dis-je, que Simonide blâme Pittacus d'avoir dit : Il est difficile d'être homme de bien, comme s'il lui eût entendu dire : C'est une mauvaise chose d'être homme de bien.

Quelle autre chose en effet, reprit Prodicus, penses-tu, Socrate, que Simonide ait voulu dire, sinon celle-là, et reprocher à Pittacus qu'étant Lesbien et élevé dans une langue barbare **, il ne

* Raillerie que Socrate fait de Prodicus, qui la prend sérieusement. Χαλεπὸς signifie également *difficile*, et *dur, fâcheux, incommode, mauvais*. Pareillement δεινὸς se prend en bonne et mauvaise part, tantôt pour *terrible*, tantôt pour *savant, habile, excellent* en quelque genre.

* Il est mal aisé de voir sur quoi repose ce jugement d'un homme de Céos contre le langage des Lesbiens qui ont donné à la Grèce les deux grands lyriques Sappho et Alcée. Heindorf

savait pas distinguer exactement la propriété des termes?

Eh bien! m'adressant à Protagoras, tu entends Prodicus: qu'as-tu à répondre à celà?

Il s'en faut bien, répondit-il, que la chose soit comme tu dis, Prodicus. Je suis sûr que Simonide a donné au mot difficile la signification que nous lui donnons tous, et qu'il a entendu par là, non ce qui est mauvais, mais ce qui n'est point aisé, et ne se fait qu'avec beaucoup de peine.

Je pense aussi, dis-je à Protagoras, que c'est là la pensée de Simonide, et que Prodicus ne l'ignore point; mais qu'il a voulu badiner et faire semblant de te tâter un peu, pour voir si tu serais en état de défendre ce que tu as avancé. Au surplus, que Simonide n'ait point entendu par difficile la même chose que mauvais, nous en avons une preuve bien claire dans ce qui suit immédiatement, puisqu'il ajoute que Dieu seul a cet avantage. Or, certainement s'il avait voulu dire qu'il est mauvais d'être bon, il n'aurait point ajouté que cela n'appartient qu'à Dieu, ni attribué à Dieu seul un pareil avantage. Pro-

conjecture que les diverses populations qui, selon Diodore, V, 81, se trouvaient à Lesbos, avaient pu introduire dans le langage populaire quelque corruption.

dicus, en ce cas, aurait fait de Simonide un homme sans mœurs et indigne d'être de Céos*. Mais je veux t'expliquer le but que Simonide me paraît s'être proposé dans cette chanson, si tu es curieux de voir un échantillon de ma capacité dans le genre dont tu parles, l'intelligence des poètes, sinon, je t'écouterai volontiers.

Protagoras répondit à cette proposition : Socrate, ce sera comme il te plaira. — Pour Prodicus, Hippias et les autres, ils me pressèrent fort de parler.

Je vais donc tâcher, leur dis-je, de vous exposer ma pensée au sujet de cette pièce. Parmi les différens peuples de la Grèce, la philosophie n'est nulle part plus ancienne ni plus cultivée qu'en Crète et à Lacédémone. Il y a là plus de sophistes que partout ailleurs : mais ils nient qu'ils le soient, et ils font mine d'être ignorans, afin qu'on ne découvre pas qu'ils surpassent en sagesse tous les Grecs, jouant en cela le même rôle que les sophistes dont parlait Protagoras ; ils veulent qu'on ne les regarde comme supérieurs aux autres qu'en bravoure et dans l'art de la guerre, persuadés que, si on les connais-

* Les habitans de l'île de Céos étaient célèbres par leur moralité, et on les citait en opposition à ceux de Chio, qui étaient très dissolus.

sait pour ce qu'ils sont, tout le monde s'appliquerait à la philosophie. Cachant donc leur science, comme ils font, ils trompent tous ceux des Grecs qui se piquent de vivre à la façon des Spartiates. Pour les imiter, on se meurtrit les oreilles, on se met des courroies autour des bras, on s'exerce sans cesse dans les gymnases, on porte des vêtemens fort courts, comme si c'était par là que les Lacédémoniens surpassent les autres Grecs. Mais les Lacédémoniens, lorsqu'ils veulent converser tout à leur aise avec leurs sophistes, et qu'ils s'ennuient de ne les voir qu'en cachette, chassent de chez eux tous ces étrangers qui laconisent, et en général tout étranger qui se trouve dans leur ville *; après quoi ils s'entretiennent avec leurs sophistes sans que les autres Grecs en sachent rien. De plus, comme les Crétois, ils ne souffrent point que leurs jeunes gens voyagent dans les autres villes, de peur qu'ils ne désapprennent ce qu'on leur a enseigné. Et ce ne sont pas seulement les hommes, dans ces deux états, qui se piquent d'érudition, mais aussi les femmes **. Que ce

* Sur la *xenelasie* des Lacédémoniens, voyez Plutarque, vie de Lycurgue.

** On ne trouve nulle autre part dans l'antiquité le moindre indice de l'érudition des femmes de Sparte, et cet endroit paraît un peu ironique.

que je dis là soit vrai, et que les Lacédémoniens soient parfaitement instruits dans la philosophie et dans l'art de parler, voici par où l'on en peut juger. On n'a qu'à converser avec le dernier Lacédémonien, dans presque tout l'entretien on verra un homme dont les discours n'ont rien que de très médiocre; mais à la première occasion qui se présente, il jette un mot court, serré et plein de sens, tel qu'un trait lancé d'une main habile, et celui avec lequel il s'entretient ne paraît plus qu'un enfant. Aussi a-t-on remarqué de nos jours, comme déjà anciennement, que l'institution lacédémonienne consiste beaucoup plus dans l'étude de la sagesse que dans les exercices de la gymnastique; car il est évident que le talent de prononcer de pareilles sentences suppose en ceux qui le possèdent une éducation parfaite. De ce nombre ont été Thalès de Milet, Pittacus de Mitylène, Bias de Priène, notre Solon, Cléobule de Lindos, Myson de Chène *, et Chilon de Lacédémone, que l'on compte pour le septième de ces sages. Tous ces personnages ont admiré, aimé et cultivé l'éducation lacédémonienne; et il est

* Voyez sur Myson, Diogène de Laerte, I, 106. — Chène était un bourg du mont Oéta. Myson occupe ici parmi les sept sages la place de Périandre.

aisé de connaître que leur sagesse a été du même genre que celle des Spartiates, par les sentences courtes et dignes d'être retenues, qu'on attribue à chacun d'eux. Un jour s'étant rassemblés, ils consacrèrent les prémices de leur sagesse à Apollon, dans son temple de Delphes, y gravant ces maximes qui sont dans la bouche de tout le monde : *Connais-toi toi-même* et *rien de trop* *.

A quel dessein ai-je rapporté tout ceci? Pour vous faire connaître que le caractère de la philosophie des anciens a été une brièveté laconienne. Or, on publiait en tous lieux ce mot de Pittacus, vanté par tous les sages : *Il est difficile d'être homme de bien*. Simonide donc, qui se piquait de sagesse, s'imagina que s'il terrassait ce mot, comme si c'était un athlète célèbre, et qu'il en triomphât, il se ferait beaucoup d'honneur dans l'esprit des hommes. C'est contre cette sentence, et dans la vue de la renverser, qu'il a, ce me semble, composé la chanson dont nous parlons. Examinons tous en commun si ce que je dis est vrai. D'abord le début de cette pièce paraît extravagant, si, voulant simplement dire qu'il est difficile de devenir homme de bien, il a ajouté sans doute, qui serait mis là sans aucune raison,

* Voyez Pausanias, X, 26. Les anciens diffèrent sur les auteurs de ces maximes. Voyez l'*Hipparque*, t. V.

à moins qu'on ne suppose que Simonide s'exprime ainsi, en disputant en quelque sorte contre la sentence de Pittacus; et que celui-ci ayant dit : Il est difficile d'être homme de bien, le poète, contestant cette maxime, lui répond : La chose n'est pas ainsi; mais il est difficile sans doute de devenir homme de bien, Pittacus, véritablement. Ce véritablement ne tombe pas ici sur homme de bien; et Simonide n'emploie pas cette expression, comme s'il pensait qu'il y a des gens de bien qui sont tels véritablement, et d'autres qui, étant gens de bien, ne le sont pas véritablement; car ce serait, selon moi, une sottise dont Simonide était tout-à-fait incapable : mais il faut dire que le mot véritablement est transposé dans la pièce, et que le poete réplique ainsi au mot de Pittacus, en supposant une espèce de dialogue entre Pittacus et lui. Pittacus dit : O hommes! il est difficile d'être vertueux. Simonide lui répond : Pittacus, ce que tu dis là n'est pas vrai : ce n'est pas être vertueux; mais sans doute c'est devenir tel, carré des pieds, des mains et de l'esprit, façonné sans nul reproche, qui est difficile véritablement. De cette manière on voit que sans doute est ajouté avec raison, et que véritablement est bien placé à la fin. Et toute la suite de la pièce prouve que c'est là le vrai sens. On pourrait montrer, en insis-

tant sur chaque endroit de cette chanson, qu'elle est parfaitement composée; car tout y est plein d'élégance et de justesse : mais il serait trop long de la parcourir tout entière. Bornons-nous à en exposer le plan et le dessein, qui n'est autre chose d'un bout à l'autre que la réfutation du mot de Pittacus; car, quelques lignes après le début, le poète donne clairement à entendre que sans doute il est véritablement difficile de devenir vertueux, mais toutefois possible pour un certain temps : mais lorsqu'on l'est devenu, persévérer dans cet état, et être vertueux, comme tu le dis, Pittacus, c'est une chose impossible et au-dessus des forces humaines. Dieu seul jouit de ce privilège : pour l'homme, il est impossible qu'il ne soit pas méchant, lorsqu'une calamité insurmontable vient à l'abattre. Quel est donc celui qu'une calamité de cette nature abat, dans la conduite d'un vaisseau, par exemple? Il est évident que ce n'est pas l'ignorant, car il est toujours abattu. Comme donc on ne renverse point un homme qui est à terre, mais qu'on peut renverser et mettre par terre celui qui est debout; de même un malheur sans ressource peut abattre l'homme qui a des ressources en lui-même, mais non celui qui n'en a aucune. Une grande tempête qui survient peut laisser le pilote sans ressource; une

saison fâcheuse laissera aussi sans ressource le laboureur ; il en est de même du médecin : parce que le bon peut devenir mauvais, comme le témoigne un autre poète, qui dit : *L'homme de bien** *est tantôt méchant, tantôt bon.* Au lieu que ce qui est mauvais ne saurait devenir mauvais, puisque de nécessité il l'est toujours. Ainsi, lorsqu'une calamité sans ressource abat l'homme de ressource, le sage, l'homme de bien, il n'est pas possible qu'il ne devienne méchant. Tu dis, Pittacus, qu'il est difficile d'être homme de bien : il faut dire que sans doute il est difficile de le devenir, mais possible; mais pour ce qui est de l'être, c'est une chose impossible. Car tout homme est bon, lorsqu'il agit bien, et méchant lorsqu'il agit mal. Or, quelle est la bonne action par rapport aux lettres, celle qui rend l'homme bon en ce genre? Il est évident que c'est l'action de les apprendre. Quelle est la bonne action qui rend le médecin bon? C'est manifestement l'action d'apprendre ce qui est propre à guérir les malades; car celui qui les traite mal est mauvais médecin. Mais qui peut devenir mauvais médecin? évidemment celui qui en premier lieu

* Vers d'un gnomique, qui n'est pas Theognis, puisque Xénophon (*Memorabil.* I, 2), les citant après des vers de Theognis, les attribue à un autre poète.

est médecin, et en outre bon médecin. Un tel homme seul peut devenir mauvais médecin. Mais nous, qui sommes ignorans dans la médecine, jamais en agissant mal nous ne deviendrons ni médecins, ni charpentiers, ni d'aucune autre profession semblable : or, quiconque ne devient pas médecin en agissant mal, ne deviendra assurément pas mauvais médecin. L'homme de bien pareillement peut quelquefois devenir méchant, par l'effet du temps, de la peine, de la maladie, ou de quelque autre accident : car le seul vrai mal est de se voir dépouillé de la science; mais le méchant ne deviendra jamais méchant, parce qu'il l'est toujours; et, pour qu'il le devînt, il faudrait qu'il commençât par devenir homme de bien. Ainsi cet endroit de la pièce tend à nous faire connaître qu'il n'est pas possible d'être vertueux, en ce sens qu'on persévère toujours dans cet état; mais que le même homme peut devenir tour-à-tour vertueux et vicieux, et que ceux-là sont le plus long-temps et le plus vertueux qui sont aimés des dieux. Tout ceci est dit contre Pittacus, et c'est ce que la suite du poème fait encore mieux voir. Simonide y parle ainsi : C'est pourquoi je ne livrerai pas une partie de ma vie à un espoir vain et stérile, cherchant ce qui ne peut exister, un homme

tout-à-fait sans reproche parmi tous tant que nous sommes qui vivons des fruits de la terre au vaste sein; si je le trouve, je vous le dirai. Il continue à s'élever avec la même force dans toute la chanson contre le mot de Pittacus. Je loue, dit-il, et j'aime volontiers tous ceux qui ne se permettent rien de honteux; mais les dieux mêmes ne sauraient combattre contre la nécessité. Ceci est encore dit dans la même vue. Car Simonide n'était pas assez peu instruit pour dire qu'il louait ceux qui ne font aucun mal volontiers, comme s'il y avait des hommes qui commissent le mal de la sorte. Pour moi, je suis à-peu-près persuadé qu'aucun sage ne croit que qui que ce soit pèche de plein gré, et fait de propos délibéré des actions honteuses et mauvaises; mais ils savent très bien que tous ceux qui commettent des actions de cette nature, les commettent involontairement. Simonide, par conséquent, ne prétend point ici louer quiconque ne fait pas le mal volontiers; mais il rapporte ce mot volontiers à lui-même. En effet, il pensait que l'homme de bien se fait souvent violence pour devenir l'ami et l'approbateur de certaines personnes; par exemple, qu'il arrive souvent à un homme d'avoir un père ou une mère d'une humeur fâcheuse, ou d'être maltraité de sa patrie, ou quelque autre chose sem-

Digitized by Google

blable; que les méchans, lorsqu'ils éprouvent de pareils traitemens, ont l'air d'en être bien aises, blâment et accusent publiquement les mauvais procédés de leurs parens ou de leur patrie, pour qu'on ne leur fasse aucun reproche, et qu'on ne les accuse point de les négliger à leur tour; d'où il arrive qu'ils grossissent de plus en plus les sujets de plainte, et qu'aux occasions inévitables d'inimitié ils en ajoutent de volontaires: tandis que les bons se font un devoir en ces rencontres de dissimuler et d'approuver; et que s'ils ont sujet de se fâcher contre leur patrie ou leurs parens, pour quelque injustice qu'ils en ont reçue, ils travaillent eux-mêmes à s'apaiser, se réconcilient avec eux, et se font violence pour les aimer et les louer. Simonide lui-même, à ce que j'imagine, a souvent cru qu'il était de son devoir de louer et de combler d'éloges certain tyran, ou certain homme puissant; non qu'il s'y portât de plein gré, mais par une nécessité de bienséance. C'est ce qu'il déclare à Pittacus en ces termes : Si je te blâme, Pittacus, ce n'est pas que je sois enclin à censurer : il me suffit au contraire qu'un homme ne soit pas méchant ni tout-à-fait inutile, qu'il soit sensé, et connaisse la justice légale : non, je ne le condamnerai pas; je n'aime point à reprendre. Car le

nombre des sots est infini, de sorte que quiconque se plaît à censurer, a de quoi se satisfaire en exerçant sur eux sa critique; et toute action où il n'entre rien de honteux, est honnête. Il ne faut pas prendre ces derniers mots comme s'il disait : Toute couleur où il n'y a point de mélange de noir, est blanche : ce serait un sens ridicule de plus d'une manière; mais il parle ainsi, parce qu'entre l'honnête et le honteux il admet un certain milieu qu'il ne condamne pas. Je ne cherche point, dit-il, un homme tout-à-fait sans reproche parmi tous tant que nous sommes qui vivons des fruits de la terre au vaste sein, et si je le trouve, je viendrai vous le dire. De sorte que je ne louerai personne à ce titre; mais il me suffit qu'on tienne le milieu, et qu'on ne fasse point de mal. J'aime et je loue tous ceux de ce caractère. Il a emprunté en cet endroit le langage de ceux de Mitylène *, comme parlant à Pittacus, lorsqu'il dit : Je loue sans exception et j'aime volontiers (ici, après volontiers, il faut marquer la séparation avec la voix) quiconque ne commet rien de honteux. Car il est des hommes que je loue et que j'aime à contre-cœur. Je ne t'aurais donc jamais critiqué, Pittacus, si

* Pittacus était de Mitylène, colonie éolienne, dont Simonide emprunte le langage, en disant ἐπαίνημι pour ἐπαινέω.

tu t'étais tenu dans ce milieu, et que tu n'eusses dit que ce qui est raisonnable et vrai; mais comme tu avances une chose tout-à-fait fausse sur des objets très importans, croyant ne rien dire que de certain, j'ai cru devoir te reprendre. Tel est, Prodicus et Protagoras, le but que Simonide me paraît s'être proposé en faisant cette chanson.

Hippias prenant la parole, Socrate, m'a-t-il dit, je suis satisfait de ton explication. J'en ai aussi une qui n'est pas mauvaise, je t'en ferai part, si tu veux.

Volontiers, Hippias, reprit Alcibiade, mais ce sera pour une autre fois. Pour le présent il est juste de remplir la convention que Protagoras et Socrate ont passée ensemble. Si Protagoras veut encore interroger, que Socrate réponde; et qu'il interroge, si Protagoras prend le parti de répondre.

Je laisse à Protagoras, dis-je alors, le choix de ce qui lui plaira davantage. Mais s'il m'en veut croire, nous laisserons là les chansons et les vers. J'acheverais plus volontiers avec toi, Protagoras, l'examen de la matière sur laquelle je t'ai d'abord interrogé. Il me paraît en effet que ces disputes sur la poésie ressemblent aux banquets des ignorans et des gens du commun.

Comme ils sont incapables de faire eux-mêmes les frais de la conversation, et que leur ignorance ne leur permet pas de se servir pour cela de leur propre voix et de discours qui leur appartiennent, ils trouvent à tout prix des joueuses d'instrumens, et louent à grands frais la voix étrangère des flûtes, ils l'empruntent pour converser ensemble. Mais dans les banquets des honnêtes gens et des personnes bien élevées, tu ne verras ni joueuses de flûte, ni danseuses, ni chanteuses; ils sont en état de s'entretenir ensemble par eux-mêmes sans le secours de ces bagatelles et de ces puérilités, parlant et écoutant tour-à-tour avec ordre, lors même qu'ils ont pris un peu de vin. Pareillement les assemblées comme celles-ci, quand elles sont composées de personnes telles que nous nous flattons d'être la plupart, n'ont pas besoin de recourir à des voix étrangères, ni même à celle des poètes, à qui on ne saurait demander raison de ce qu'ils disent. Le vulgaire les cite en témoignage dans ses discours; les uns soutiennent que le sens du poète est celui-ci, les autres celui-là, et on dispute sans pouvoir se convaincre de part ni d'autre. Les sages laissent là les conversations de cette nature, ils s'entretiennent ensemble par eux-mêmes, et c'est par leurs propres discours

qu'ils donnent et reçoivent mutuellement des preuves de leur capacité. Voilà ceux qu'il nous convient plutôt, ce me semble, d'imiter toi et moi, Protagoras, mettant de côté les poètes, tirant nos discours de notre propre fonds, et cherchant ainsi à connaître et la vérité et nos forces. Si tu veux continuer à m'interroger, je suis prêt à te répondre; si tu l'aimes mieux, réponds-moi sur le sujet que nous avons interrompu, et terminons cette matière.

Comme je disais ces paroles et d'autres semblables, Protagoras ne voulait point déclarer nettement quel parti il prendrait. Alcibiade se tournant donc du côté de Callias, lui dit, Callias, approuves-tu encore maintenant Protagoras, qui ne veut pas dire clairement s'il répondra ou non? pour moi, je ne l'approuve point. Qu'il continue l'entretien, ou qu'il déclare qu'il y renonce afin que nous sachions à quoi nous en tenir sur son compte, et que Socrate s'entretienne avec un autre, ou quelqu'un des assistans avec celui qu'il lui plaira. Ce discours d'Alcibiade, joint aux prières de Callias et de presque toute la compagnie, piqua d'honneur Protagoras, à ce qu'il me parut : il se détermina avec bien de la répugnance à reprendre la discussion, et me dit que je n'avais qu'à interroger, qu'il répondrait.

Protagoras, lui dis-je, ne te figure pas que je dispute avec toi dans un autre dessein que celui d'éclaircir certaines matières, sur lesquelles je suis dans une incertitude continuelle. Je pense qu'Homère a eu grande raison de dire que, quand deux hommes vont ensemble, l'un découvre avant l'autre ce qu'il y a à voir *. En effet, les hommes ont plus de ressources, étant réunis, pour faire, dire et imaginer quelque chose que ce soit; et lorsque quelqu'un a fait seul une découverte, aussitôt il va cherchant de tous côtés, jusqu'à ce qu'il trouve un homme à qui il puisse la communiquer, et avec lequel il la vérifie. C'est pour cette raison que je m'entretiens volontiers avec toi plutôt qu'avec tout autre, persuadé comme je suis que tu as parfaitement étudié toutes les matières qu'il convient au sage d'approfondir, et en particulier celle de la vertu. Et quel autre consulterai-je préférablement à toi? Toi qui te piques d'être homme de bien, non pas à la manière de quelques-uns, qui étant vertueux ne savent apprendre la vertu à personne; mais qui as le talent de rendre les autres tels que tu es toi-même : et qui as en toi cette confiance que, tandis que ceux qui possèdent le même secret, le cachent avec soin, toi au contraire tu le publies haute-

* *Iliad.* X, v. 224. Voyez le II[e] Alcibiade, t. V.

ment, prenant le nom de sophiste aux yeux de tous les Grecs, te portant pour maître en fait d'éducation et de vertu, et étant le premier qui te sois cru en droit d'exiger un salaire à ce titre. Comment donc pourrait-on se dispenser de t'appeler à l'examen de ces objets, de t'interroger et de te faire part de ses pensées? Il n'y a pas moyen de ne pas le faire, et, dès ce moment, je souhaite revenir sur les questions que je t'ai d'abord proposées, en apprendre de toi quelques-unes, et en examiner d'autres de concert avec toi. Ma première demande était, je crois, celle-ci : La sagesse, la tempérance, le courage, la justice et la sainteté sont-elles cinq noms différens d'une même et unique chose, ou chacun de ces noms se rapporte-t-il à un sujet propre, à une chose qui ait sa faculté particulière, qui la distingue de toute autre? Tu as répondu que ce ne sont point les noms d'une même chose, mais que chacun d'eux est imposé à une chose particulière; que toutes ces vertus sont des parties de la vertu, non comme les parties de l'or, qui sont semblables entre elles et au tout dont elles font partie; mais comme les parties du visage, qui diffèrent du tout auquel elles appartiennent, et entre elles, ayant chacune leur faculté propre. Si tu es encore dans le même sentiment, dis-le; et si tu en as changé, explique-le sans dif-

ficulté ; persuadé que tu ne te feras aucun tort dans mon esprit, si tu parles maintenant d'une autre manière. Car je ne serais nullement surpris que ce que tu as dit alors, tu l'eusses dit pour me tâter.

Je te répète de nouveau, Socrate, que ce sont autant de parties de la vertu, et que quatre d'entre elles ont les unes avec les autres une ressemblance assez marquée ; mais que pour le courage, c'est une vertu tout-à-fait différente des autres. La preuve en est que tu trouveras beaucoup de gens très injustes, très impies, très débauchés, très ignorans, et qui pourtant ont un courage extraordinaire.

Arrête, repris-je : il est important d'examiner ce que tu dis. Entends-tu par courageux ceux qui sont hardis, ou bien autre chose ?

Oui, dit-il ; et ceux qui vont avec sécurité audevant des objets dont les autres craignent d'approcher.

Maintenant, réponds-moi : reconnais-tu que la vertu est une belle chose, et n'est-ce pas comme telle que tu fais profession de l'enseigner ?

Comme une très belle chose assurément : ou il faut que je sois fou.

La vertu est-elle en partie laide, et en partie belle, ou belle de tout point ?

Elle est belle de tout point autant qu'aucune chose peut l'être.

Sais-tu quels sont ceux qui plongent avec hardiesse dans les puits?

Oui, les plongeurs.

Est-ce parce qu'ils savent plonger, ou pour quelque autre raison?

Parce qu'ils savent plonger.

Quels sont ceux qui sont hardis à combattre à cheval, les bons cavaliers ou les mauvais?

Les bons.

Et quels sont ceux qui combattent hardiment avec des peltes*? Ceux qui savent manier ce bouclier, ou non?

Ceux qui le savent manier. Et dans tout le reste, ajouta-t-il, si c'est là ce que tu me demandes, ceux qui savent montrent plus de hardiesse que ceux qui ne savent point, et les mêmes hommes, lorsqu'ils ont appris, sont plus hardis qu'ils ne l'étaient avant que d'apprendre.

As-tu vu quelquefois, lui dis-je, des gens qui n'ayant aucune expérience de toutes ces choses, y montrent néanmoins de la hardiesse?

Oui, j'en ai vu, qui en montrent même beaucoup.

* Boucliers échancrés.

Ces gens hardis ne sont-ils pas courageux?

S'ils l'étaient, Socrate, le courage serait quelque chose de laid, puisque ceux dont il s'agit sont des fous.

Quels sont donc ceux que tu appelles courageux? Ne disais-tu pas que ce sont les gens hardis?

Je le dis encore.

N'est-il pas vrai que ces hommes si hardis ne sont pas courageux, mais insensés, et que les autres qui sont très instruits sont aussi très hardis, et qu'étant très hardis, ils sont très courageux? d'où il suivrait que la sagesse et le courage sont la même chose.

Socrate, reprit Protagoras, tu ne te souviens pas bien de ce que j'ai dit, et des réponses que je t'ai faites. Tu m'as demandé si les gens courageux sont hardis, je te l'ai accordé; mais tu ne m'as pas demandé si les gens hardis sont courageux. Si tu m'avais fait cette question, je t'aurais répondu qu'ils ne le sont pas tous. Tu n'as nullement démontré que les courageux ne sont pas hardis, ce qu'il eût fallu faire pour prouver que j'ai mal accordé ce que j'ai accordé. Au lieu de cela, tu t'arrêtes à faire voir que ceux qui savent sont plus hardis qu'ils ne l'étaient avant de savoir, et que les autres qui n'ont point appris: et tu crois que c'est là une preuve que la sagesse

et le courage sont la même chose. Mais en raisonnant de cette manière, tu parviendrais de même à conclure que la vigueur et la sagesse sont la même chose. Car si, en suivant cette marche, tu me demandais d'abord si les gens vigoureux sont forts, je dirais qu'oui ; ensuite, si ceux qui savent lutter sont plus forts que ceux qui ne le savent pas, et depuis qu'ils ont appris, plus qu'ils ne l'étaient auparavant ; j'en conviendrais encore. Ces choses une fois accordées, il te serait libre de te servir des mêmes argumens, pour conclure que de mon aveu la sagesse est la même chose que la vigueur. Pour moi, je n'accorde ni ici, ni nulle part, que les forts sont vigoureux, mais bien que les vigoureux sont forts : parce qu'être forts et être vigoureux n'est pas une même chose, et que la force vient de la science, et aussi de la fureur et de la colère ; au lieu que la vigueur vient de la nature et de la bonne constitution du corps. Ici, pareillement, la hardiesse et le courage ne sont pas la même chose : en sorte qu'il est bien vrai que tous les courageux sont hardis, mais qu'il ne l'est pas que les hardis sont tous courageux. Car la hardiesse vient aux hommes, et de l'art et de la colère et de la fureur, comme la force ; le courage au contraire vient de la nature et de la bonne constitution de l'âme.

Protagoras, lui dis-je, conviens-tu que parmi

les hommes, les uns vivent bien, et les autres mal?

Il en est convenu.

Te semble-t-il qu'un homme vive bien, s'il vit dans la douleur et les tourmens?

Il l'a nié.

Mais s'il mourait après avoir passé sa vie dans les plaisirs, ne jugerais-tu pas qu'il a bien vécu?

Oui.

Vivre dans les plaisirs est donc un bien, et vivre dans la douleur un mal?

Pourvu, répondit-il, qu'on ne goûte que des plaisirs honnêtes.

Mais quoi, Protagoras, ne reconnais-tu pas, avec la plupart des hommes, que certaines choses, quoique agréables, sont mauvaises, et que d'autres, quoique douloureuses, sont bonnes?

Sans doute, je le pense.

Et en tant qu'elles sont agréables, à cause de cela ne sont-elles pas bonnes, à moins qu'il n'en résulte d'ailleurs quelque suite fâcheuse? Et les choses douloureuses ne sont-elles pas, par la même raison, mauvaises en tant que douloureuses?

Je ne sais, Socrate, me dit-il, si je dois répondre ainsi d'une manière absolue, que tout ce qui est agréable est bon, et tout ce qui est douloureux, mauvais. Mais il me paraît plus sûr, non-

seulement pour la dispute présente, mais pour être conséquent avec toute ma vie, de dire qu'il y a des choses agréables qui ne sont pas bonnes, d'autres douloureuses qui ne sont pas mauvaises, et d'autres qui le sont; et enfin qu'il y en a une troisième espèce, qui n'est ni l'un ni l'autre, ni bonne ni mauvaise.

N'appelles-tu point agréables celles que le plaisir accompagne, ou qui font plaisir?

Assurément.

Je te demande donc si en tant qu'agréables elles ne sont pas bonnes; et le sens de ma question est, si le plaisir lui-même n'est point un bien.

Je réponds à cela, Socrate, comme tu réponds toi-même tous les jours, que c'est une chose qu'il faut examiner. Si cet examen nous paraît appartenir à notre sujet, et que d'ailleurs le bon et l'agréable nous semblent être la même chose, nous l'accorderons; sinon, nous disputerons.

Veux-tu, lui dis-je, marcher le premier dans cette recherche, ou aimes-tu mieux que je te conduise?

Il est juste, répondit-il, que tu me conduises, puisque c'est toi qui tiens le discours.

Ne parviendrons-nous pas, repris-je, de la manière suivante à découvrir ce que nous cherchons? De même que si on examinait un homme sur

son extérieur, pour juger s'il a de la santé, ou s'il est propre à certains exercices du corps, après avoir vu son visage et ses mains, on lui dirait : Allons, quitte tes habits, découvre-moi ta poitrine et ton dos, afin que je voie plus clairement ce qui en est : ainsi j'ai envie de faire quelque chose de semblable dans la discussion présente, et après avoir vu ta manière de penser sur le bien et l'agréable, je ne puis me dispenser d'ajouter : Allons, Protagoras, découvre-moi encore tes sentimens sur la science. Penses-tu sur ce point comme la plupart des hommes, ou autrement? Or, voici l'idée que la plupart se forment de la science : ils croient que la force lui manque, et que sa destinée n'est pas de gouverner et de commander : ils s'imaginent au contraire que souvent elle a beau se trouver dans un homme, ce n'est point elle qui commande, mais quelque autre chose, tantôt la colère, tantôt le plaisir, tantôt la douleur ; quelquefois l'amour, souvent la crainte ; se représentant réellement la science comme un esclave, que toutes ces passions traînent à leur suite, comme il leur plaît. En as-tu la même idée, ou juges-tu que la science est une belle chose, faite pour commander à l'homme, que quiconque aura la connaissance du bien et du mal, ne pourra jamais être vaincu par quoi que ce soit, et ne fera autre chose que ce que

la science lui ordonne; qu'enfin l'intelligence est suffisante pour défendre l'homme contre toute espèce d'attaque?

Socrate, me répondit-il, la chose me paraît telle que tu dis, et il serait honteux pour moi plus que pour tout autre, de ne pas reconnaître que la science et la sagesse sont ce qu'il y a de plus fort parmi les hommes.

On ne peut, lui dis-je, répondre mieux ni avec plus de vérité. Mais sais-tu que le plus grand nombre n'est pas en cela de ton avis ni du mien, et qu'ils disent que beaucoup de gens connaissant ce qui est le meilleur, ne le veulent pas faire, quoique cela soit en leur pouvoir, et font toute autre chose? Tous ceux à qui j'ai demandé quelle était la cause d'une pareille conduite, m'ont répondu que, ce qui fait qu'on agit de la sorte, c'est qu'on se laisse vaincre par le plaisir, par la douleur, ou par quelqu'une des autres passions dont je parlais tout-à-l'heure.

Vraiment, Socrate, il y a bien d'autres choses sur lesquelles les hommes n'ont pas des idées justes.

Essaie donc avec moi, Protagoras, de les détromper, et de leur apprendre en quoi consiste ce phénomène qui se passe en eux, et qu'ils appellent être vaincu par le plaisir, et en conséquence ne pas faire ce qui est le meilleur, quoi-

qu'on le connaisse. Peut-être que si nous leur disions : O hommes ! vous ne parlez pas selon la vérité, et vous êtes dans l'erreur, ils nous demanderaient : Protagoras et Socrate, si nous définissons mal ce qui se passe dans l'âme, en disant que c'est être vaincu par le plaisir, qu'est-ce donc? Et apprenez-nous ce que vous pensez à cet égard?

Quoi donc! Socrate, convient-il que nous nous arrêtions à examiner les opinions du vulgaire, qui dit sans réflexion tout ce qui lui vient à l'esprit?

Je pense que cela nous servira à découvrir quel est le rapport du courage avec les autres parties de la vertu. Si tu juges encore, comme tout-à-l'heure, que c'est à moi de te montrer le chemin, suis-moi par où je croirai plus à propos de te conduire. Si tu ne le veux pas, et que tu aimes mieux que je laisse là cette discussion, j'y renonce.

Tu as raison, dit-il : achève comme tu as commencé.

S'ils nous demandaient donc de nouveau, repris-je, qu'entendez-vous par ce que nous appelons être vaincu par le plaisir? je leur répondrais : Écoutez; nous allons tâcher de vous l'apprendre, Protagoras et moi. N'est-il pas vrai que c'est dans les occasions suivantes que cela vous arrive? Par exemple, vous vous laissez

vaincre par le manger, le boire, les plaisirs de l'amour, toutes choses agréables, et vous faites des actions mauvaises, quoique vous les connaissiez pour telles. Ils en conviendraient ; et si nous leur demandions encore, toi et moi : Par quel endroit dites-vous qu'elles sont mauvaises? Est-ce parce qu'elles vous causent ce sentiment de plaisir momentané, et qu'elles sont agréables, ou parce qu'elles vous exposent pour la suite à des maladies, à l'indigence et à beaucoup d'autres maux semblables? Et si elles n'étaient sujettes à aucune suite fâcheuse, et qu'elles ne vous procurassent que du plaisir, les regarderiez-vous encore comme des maux, lorsqu'elles ne vous donneraient que du plaisir, de toute manière et en toute occasion? Quelle autre réponse, Protagoras, pensons-nous qu'ils nous feraient, sinon qu'elles ne sont pas mauvaises à cause du sentiment agréable qu'elles excitent en eux au moment de la jouissance, mais à cause des maladies et des autres maux qu'elles traînent à leur suite?

Je pense, dit Protagoras, que la plupart répondraient ainsi.

Mais en causant des maladies, elles causent de la douleur; elles en causent pareillement en engendrant la pauvreté. Ils en conviendraient, ce me semble.

Protagoras en tomba d'accord.

O hommes! ces choses ne vous paraissent donc mauvaises, comme nous le disions, Protagoras et moi, que parce qu'elles aboutissent à la douleur, et qu'elles vous privent d'autres plaisirs? Ils l'avoueraient sans doute.

Ce fut notre avis, à l'un et à l'autre.

Si nous leur faisions à présent la question contraire, en leur disant : Vous, qui prétendez que certaines choses désagréables sont bonnes, ne voulez-vous point désigner par là les gymnases, la guerre, le traitement des maladies par le feu, le fer, les purgations et la diète? N'est-ce pas là ce que vous appelez bon, et en même temps désagréable? Ils le confesseraient.

Protagoras le reconnut.

Dites-vous qu'elles sont bonnes, parce que, dans le moment, elles vous causent les dernières douleurs et des peines très vives? N'est-ce pas plutôt parce que vous leur devez dans la suite votre santé, la bonne constitution de votre corps, et l'état son salut, sa puissance et son opulence? Ils en conviendraient, je pense.

Protagoras fut de mon avis.

Ces choses ne sont donc bonnes que parce qu'elles se terminent au plaisir, et parce qu'elles vous délivrent des peines, ou qu'elles les éloi-

gnent de vous. Pouvez-vous nous nommer quelque autre mesure que le plaisir et la douleur, que vous ayez en vue, pour assurer que ces choses sont bonnes? Ils diraient que non, selon moi.

Et selon moi pareillement, dit Protagoras.

Ne poursuivez-vous pas le plaisir comme étant un bien, et ne fuyez-vous point la douleur comme un mal?

Nous en convînmes tous deux.

Vous tenez donc la douleur pour un mal, et le plaisir pour un bien, puisque vous dites que la joie même est mauvaise, lorsqu'elle vous prive de plaisirs plus grands que ceux qu'elle vous procure, ou qu'elle vous cause des peines plus grandes que ne sont ses plaisirs; car si vous aviez quelque autre motif d'appeler la joie mauvaise, et que vous eussiez en vue une autre mesure, vous pourriez nous le dire. Or, vous n'en trouverez point.

Je ne le pense pas non plus, dit Protagoras.

N'est-ce pas la même chose à l'égard de la douleur? Vous dites que c'est un bien, lorsque les peines dont elle vous délivre sont plus grandes que celles qu'elle vous cause, ou que les plaisirs qu'elle vous procure l'emportent sur les peines. Si vous aviez en vue quelque autre chose que ce que je dis, lorsque vous appelez la douleur

un bien, vous pourriez nous le dire. Or, vous ne le pourrez pas.

Tu as raison, répondit Protagoras.

Mais, repris-je, si vous me demandiez vous-mêmes, à votre tour : Pourquoi nous parlez-vous de la même chose depuis si long-temps, et la tournez-vous en tant de manières? Pardonnez-le-moi, vous dirai-je : car, premièrement, il n'est pas aisé d'expliquer en quoi consiste ce que vous appelez être vaincu par le plaisir; en second lieu, de ce point dépend tout ce que je veux démontrer. Au reste, il vous est encore libre de revenir sur vos pas, au cas que vous appeliez bien quelque autre chose que le plaisir, et mal quelque autre chose que la douleur. Êtes-vous contens, pourvu que vous passiez votre vie dans le plaisir, exempts de toute douleur? Et si cela vous suffit, s'il n'est aucune chose que vous puissiez dire bonne ou mauvaise, qui ne se termine au plaisir ou à la douleur, écoutez ce qui suit. Car, si cela est ainsi, je soutiens qu'il est tout-à-fait ridicule de dire, comme vous faites, que souvent un homme qui connaît qu'une action est mauvaise, quoiqu'il puisse s'empêcher de la faire, la fait cependant, étant entraîné et comme étourdi par le plaisir; et encore qu'un homme, connaissant le bien, ne veut pas le faire, à cause du plaisir présent au-

quel il succombe. Vous verrez plus clairement combien ce discours est ridicule, si nous n'employons pas plusieurs noms, tels que ceux d'agréableet de désagréable, de bon et de mauvais, et si, comme nous avons vu qu'il n'y a que deux choses, nous ne nous servons aussi que de deux noms pour les exprimer : d'abord de ceux de bon et de mauvais; ensuite, de ceux d'agréable et de désagréable. Cela posé, disons qu'un homme, connaissant pour mauvais ce qui est mauvais, ne laisse pas de le faire. Si quelqu'un nous demande pourquoi, nous répondrons que c'est parce qu'il est vaincu. Par quoi? nous dira-t-il. Il ne nous est plus permis de dire que c'est par le plaisir, puisqu'à la place du nom de plaisir nous avons substitué celui de bien. Répondons-lui donc, et disons que c'est parce qu'il est vaincu. Par quoi? répliquera-t-il. Par le bien, dirons-nous. Si celui qui nous interroge est un railleur, il se moquera de nous, et nous dira : En vérité, vous avancez là une chose bien absurde, qu'un homme qui sait que ce qu'il va faire est mauvais, le fasse lorsque rien ne l'y oblige, et cela vaincu par le bien. Quoi donc! poursuivra-t-il, les biens ne méritent-ils pas de l'emporter dans votre estime sur les maux, ou le méritent-ils? Nous répondrons sans doute qu'ils ne le méritent pas; autrement celui que nous

disons s'être laissé vaincre par le plaisir, ne serait coupable d'aucune faute. Par quelle raison, continuera-t-il peut-être, les biens ne doivent-ils pas l'emporter sur les maux, ou les maux sur les biens, sinon parce que les uns sont plus grands, les autres plus petits, ou les uns en plus grande, les autres en moindre quantité? Nous n'aurons certainement d'autre raison à alléguer que celle-là. Il est donc évident, conclura-t-il, que se laisser vaincre par le plaisir n'est autre chose que choisir des maux plus grands à la place de biens plus petits. En voilà assez sur ce point. Appliquons présentement aux mêmes objets les noms d'agréable et de désagréable. Et au lieu que nous disions tout-à-l'heure qu'un homme fait ce qui est mauvais, disons ici qu'il fait ce qui est désagréable, quoiqu'il le connaisse pour tel, parce qu'il se laisse vaincre par ce qui est agréable, sans doute dans le cas où l'agréable ne mérite pas de l'emporter; et quel autre mérite le plaisir peut-il avoir sur la douleur, si ce n'est l'excès ou le défaut de l'un comparé à l'autre, c'est-à-dire, lorsque l'un est plus grand, l'autre plus petit, l'un en plus grande, l'autre en moindre quantité? En effet, si on nous disait : Socrate, le plaisir ou la peine présente l'emporte de beaucoup sur le plaisir ou la peine future; par quel autre endroit, répondrais-je, sinon par le plaisir

ou par la douleur? Il n'est pas possible que ce soit par autre chose. Nous ressemblons tous à un homme qui, sachant bien peser, met d'un côté les choses agréables, de l'autre les désagréables, et celles qui sont proches et celles qui sont éloignées, les pèse dans sa balance, et décide de quel côté est l'avantage. Si vous pesez plaisirs contre plaisirs, ceux qui sont plus grands et en plus grande quantité doivent toujours être préférés; si c'est peines contre peines, il faut toujours choisir celles qui sont moindres et en moindre quantité; enfin, si l'on contrebalance les plaisirs et les peines, et que les plaisirs l'emportent sur les peines, les plaisirs présens sur les peines éloignées, ou les plaisirs éloignés sur les peines présentes, il faut faire l'action où les choses sont ainsi disposées; si, au contraire, les peines l'emportent sur les plaisirs, il ne faut pas la faire. Y a-t-il, leur dirais-je, quelque autre parti à prendre? Je suis persuadé qu'ils ne pourraient pas en assigner un autre.

Protagoras en jugea de même.

Puisque cela est ainsi, répliquerai-je, répondez à ceci. Les mêmes objets ne nous paraissent-ils pas plus grands, étant vus de près, et plus petits, étant vus de loin? N'en conviendraient-ils pas?

Sans difficulté.

N'en est-il pas de même pour la grosseur et pour le nombre? Et des sons égaux, entendus de près, ne sont-ils pas plus forts, et plus faibles si on les entend de loin?

Ils ne pouvaient le nier.

Si notre bonheur consistait donc à faire et à choisir les grandes longueurs, et à éviter et ne pas faire les petites, en quoi mettrions-nous nos ressources pour vivre heureux? Serait-ce dans la science des mesures, ou dans la faculté qui nous fait juger des objets par les apparences? N'est-il pas évident que celle-ci nous égarerait, qu'elle nous ferait souvent passer d'un sentiment à l'autre, et nous occasionnerait bien des repentirs dans nos entreprises et dans nos choix, en fait de grandeur et de petitesse; qu'au contraire, l'art de mesurer dissiperait ces vaines apparences, et, nous montrant le vrai à découvert, mettrait notre âme en repos, l'affermirait dans la vérité, et assurerait le bonheur de notre vie? Ceux à qui nous avons affaire diraient-ils que notre conservation serait attachée à l'art de mesurer, ou à quelque autre art?

Il avoua que ce serait à l'art de mesurer.

Mais quoi, si le bonheur de notre vie dépendait du choix du pair et de l'impair, dans les cas où il serait à propos de prendre le plus, et dans ceux où il faudrait prendre le moins, soit en les

comparant avec eux-mêmes ou l'un avec l'autre, soit encore qu'ils fussent près ou loin, à quoi serions-nous redevables de notre salut? N'est-ce pas à une science, et à une espèce de science des mesures, puisque c'est un art de calculer l'excès ou le défaut? Et comme cet art a pour objet le pair et l'impair, est-il autre que l'arithmétique? En conviendraient-ils, ou non?

Protagoras reconnut qu'ils en conviendraient.

Fort bien, mes amis. Mais, puisque nous avons jugé que le bonheur de notre vie dépend du juste choix du plaisir et de la douleur, et de ce qui est en ce genre en plus grande ou en moindre quantité, plus grand ou plus petit, plus proche ou plus éloigné, ne pensez-vous pas que cet examen, ayant pour objet l'excès ou le défaut de l'un par rapport à l'autre, ou leur égalité respective, est une espèce d'art de mesurer?

Sans contredit.

Et puisque c'est un art de mesurer, c'est nécessairement un art et une science tout ensemble.

Ils en conviendront.

Nous examinerons une autre fois quelle espèce d'art et de science ce peut être. Il nous suffit de savoir que c'est une science, pour l'explication que nous avons à vous donner, Protagoras et moi, sur la question que vous nous avez proposée. Vous nous avez demandé, s'il vous en

souviens, lorsque nous sommes tombés d'accord, Protagoras et moi, que rien n'était plus fort que la science, et que partout où elle se trouvait, elle triomphait du plaisir et de toutes les autres passions, et que vous, au contraire, vous prétendiez que le plaisir était souvent vainqueur de l'homme même qui a la science en partage, et que nous n'avons pas voulu vous accorder ce point; vous nous avez, dis-je, demandé après cela : Protagoras et Socrate, si se laisser vaincre par le plaisir n'est pas ce que nous disons, qu'est-ce que c'est? Et apprenez-nous en quoi vous le faites consister. Si nous vous avions alors répondu tout aussitôt que c'est dans l'ignorance, vous vous seriez moqués de nous: à présent vous ne pourrez le faire sans vous moquer en même temps de vous-mêmes. Car vous avez reconnu que ceux qui pèchent dans le choix des plaisirs et des peines, c'est-à-dire, des biens et des maux, pèchent pas défaut de science, et non de science simplement, mais de cette espèce particulière de science qui apprend à mesurer, comme vous l'avez avoué ensuite. Or, vous savez que toute action où l'on pèche par défaut de science a l'ignorance pour principe. Ainsi, se laisser vaincre par le plaisir est la plus grande de toutes les ignorances. Protagoras, que voici, se vante de guérir cette maladie, ainsi que Prodicus et Hippias. Mais vous, parce que vous

pensez que c'est toute autre chose que l'ignorance, vous ne vous adressez point à ces sophistes, et vous n'envoyez pas vos enfans à leur école, comme si ces sortes de choses ne pouvaient s'enseigner. Au lieu de leur faire part de votre argent, vous le ménagez, et par là vous faites mal et vos affaires domestiques et les affaires publiques.

Voilà ce que nous aurions à répondre au vulgaire. Maintenant je vous demande, Hippias et Prodicus, aussi bien qu'à Protagoras, afin que vous preniez part à la conversation, si vous jugez que ce que je viens de dire est vrai ou faux.

Tous décidèrent que rien n'était plus vrai.

Vous avouez donc, repris-je, que l'agréable et le bon, le désagréable et le mauvais, sont une même chose. Et je conjure Prodicus de ne pas faire usage ici de son art de distinguer les noms; car, mon cher, quelque nom qu'il te plaise d'employer, soit agréable, soit joyeux, soit délectable, réponds à ce que je te demande,

Prodicus me l'accorda en souriant, et les autres aussi.

M'accorderez-vous encore ceci, leur dis-je: que toutes les actions qui ont pour objet de nous procurer une vie agréable et sans douleur sont belles et utiles, et que toute action belle est bonne et utile?

Ils en convinrent.

Si donc, ajoutai-je, ce qui est agréable est bon, il n'est personne qui, sachant ou conjecturant qu'il y a quelque chose de meilleur à faire que ce qu'il fait, et que cela est en son pouvoir, se détermine à faire ce qui est moins bon, lorsque le meilleur dépend de lui; et être inférieur à soi-même n'est autre chose qu'ignorance, comme c'est sagesse d'y être supérieur.

Tous l'avouèrent.

Mais quoi! qu'est-ce qu'être ignorant, selon vous? N'est-ce point avoir une opinion fausse, et se tromper sur des objets de grande importance?

Tous l'avouèrent encore.

N'est-il pas vrai, leur dis-je, que personne ne se porte volontairement au mal, ni à ce qu'il prend pour mal; qu'il n'est pas, à ce qu'il paraît, dans la nature de l'homme d'embrasser de propos délibéré ce qu'il croit être mauvais, au lieu de ce qui est bon; et que quand on est forcé d'opter entre deux maux, on ne choisira jamais le plus grand, lorsqu'on peut prendre le moindre?

Nous sommes tous demeurés d'accord de chacun de ces points.

Qu'appelez-vous donc du nom de terreur et de crainte? Entendez-vous pas là la même chose

que moi? Pour moi, je dis que c'est l'attente d'un mal, soit que (ceci s'adresse à toi, Prodicus) vous l'appeliez crainte ou terreur.

Protagoras et Hippias jugèrent que la crainte et la terreur n'étaient autre chose que cela. Prodicus l'accorda de la crainte, et le nia de la terreur.

Peu m'importe, Prodicus; l'essentiel est de savoir si ce qui a été dit précédemment est vrai. Est-il quelqu'un qui se porte volontiers vers les objets qu'il craint, lorsqu'il est maître de se tourner du côté de ceux qu'il ne craint pas? ou cela est-il impossible, suivant nos aveux? Car nous avons reconnu que ce qu'on craint, on le regarde comme un mal, et que jamais personne ne se portera vers ce qu'il regarde comme un mal, ni ne le choisira de propos délibéré.

Tous furent de cet avis.

Tout ceci posé, continuai-je, il faut, Prodicus et Hippias, que Protagoras justifie ici la vérité de ce qu'il a répondu d'abord, un peu après le commencement de cet entretien, lorsqu'il a dit que des cinq parties de la vertu aucune n'était telle que l'autre, et que chacune avait sa faculté particulière: ce n'est pas de cela que je veux parler, mais de ce qu'il a répondu ensuite. Or, il a dit que quatre de ces parties avaient une assez grande ressemblance entre elles; mais

qu'une, le courage, était absolument différente des autres, et que je le reconnaîtrais à la marque suivante : Tu trouveras, Socrate, m'a-t-il dit, des hommes très impies, très injustes, très débauchés, très ignorans, et en même temps très courageux ; ce qui fera comprendre l'extrême différence qu'il y a entre le courage et les autres parties de la vertu. Cette réponse m'a grandement surpris dans le moment même ; mais ma surprise a bien augmenté depuis la discussion où je viens d'entrer avec vous. Je lui ai donc demandé s'il entendait par courageux les gens hardis ; il m'a répondu : Oui, ceux qui vont avec sécurité au-devant des dangers. Te rappelles-tu, dis-je à Protagoras, de m'avoir fait cette réponse ?

Il en convint.

Présentement, dis-moi, au-devant de quels objets les hommes courageux vont-ils, selon toi ? Est-ce au-devant des mêmes objets qui les lâches ?

Non, dit-il.

C'est donc au-devant d'autres objets ?

Oui.

Les lâches ne vont-ils pas au-devant des objets propres à inspirer de la confiance, et les courageux au-devant de ceux qui sont propres à inspirer la crainte ?

On le dit ainsi communément, Socrate.

A la bonne heure, repris-je; mais ce n'est pas ce que je te demande; c'est ton sentiment que je veux savoir. Au-devant de quels objets, dis-tu, que vont les courageux? Est-ce au-devant des objets propres à inspirer la crainte, et les regardant comme tels?

Mais, répondit-il, il vient d'être démontré, par tout ce que tu as dit, que cela est impossible.

Cela est encore vrai, dis-je. Si donc cette démonstration est bien faite, personne ne va au-devant des objets qu'il juge terribles, puisque nous avons vu qu'être inférieur à soi-même est un effet de l'ignorance.

Il l'avoua.

Tous vont donc au-devant des objets qui peuvent inspirer la confiance, tant les courageux que les lâches, et à cet égard les uns et les autres se portent vers les mêmes choses.

Cependant, Socrate, me dit-il, les lâches et les courageux se portent vers des objets tout-à-fait opposés. Sans aller plus loin, les uns vont volontiers à la guerre, et les autres n'y veulent point aller.

Est-ce, repris-je, dans les cas où il est beau ou honteux d'y aller?

Dans les cas où il est beau d'y aller, me dit-il.

Digitized by Google

Mais s'il est beau d'y aller, c'est aussi une bonne chose, comme nous l'avons reconnu tout-à-l'heure; car nous sommes convenus que toute belle action est bonne.

Tu dis vrai, et je suis toujours dans ce sentiment.

Tu fais bien. Mais qui sont ceux qui refusent d'aller à la guerre, lorsqu'il est bon et beau d'y aller?

Les lâches, répondit-il.

Si c'est une chose belle et bonne, elle est donc aussi agréable?

Cela a été accordé.

Lorsque les lâches refusent d'aller à ce qui est plus beau, meilleur et plus agréable, le connaissent-ils pour tel?

Si nous accordons ce point, répondit-il, nous détruirons tous nos aveux précédens.

Et le courageux ne va-t-il point à ce qui est plus beau, meilleur et plus agréable?

Il en faut convenir.

En général, les courageux, lorsqu'ils craignent, n'ont donc point de craintes honteuses; et il en faut dire autant de leurs confiances.

Cela est vrai, dit-il.

Si elles ne sont point honteuses, ne sont-elles pas belles?

Il l'avoua.

Et si elles sont belles, ne sont-elles pas bonnes?

Oui.

Les lâches, les téméraires et les furieux n'ont-ils pas au contraire des craintes et des confiances honteuses?

Il en convint.

Lorsqu'ils sont hardis en des choses honteuses et mauvaises, est-ce par un autre principe que par le défaut de connaissance et l'ignorance?

Non, dit-il.

Mais quoi! ce qui fait que les lâches sont lâches, l'appelles-tu lâcheté ou courage?

Je l'appelle lâcheté.

Les lâches ne nous ont-ils point paru être tels par l'ignorance des objets véritablement à craindre?

Oui, dit-il.

C'est donc par cette ignorance qu'ils sont lâches.

Il en tomba d'accord.

Tu es d'ailleurs convenu que ce qui les fait lâches, c'est la lâcheté.

Il ne s'en défendit pas.

La lâcheté est donc l'ignorance des objets qui sont à craindre et de ceux qui ne le sont pas.

Il en convint par un signe de tête.

Mais le courage est le contraire de la lâcheté.

Oui.

La science des objets qui sont ou ne sont pas à craindre, n'est-elle pas opposée à l'ignorance de ces mêmes objets?

Il fit un nouveau signe de tête.

L'ignorance de ces objets n'est-elle point la lâcheté?

Il fit encore un signe, mais avec bien de la peine.

La science des objets qui sont ou ne sont pas à craindre est donc le courage, puisqu'elle est opposée à l'ignorance de ces objets.

Ici il ne voulut plus faire de signe, ni dire un seul mot.

Quoi donc, Protagoras, tu ne réponds ni oui ni non à ce que je te demande?

Achève toi-même, me dit-il.

Je n'ai plus, repris-je, qu'une seule question à te faire, savoir, si tu juges encore comme précédemment, qu'il y a des hommes très ignorans et en même temps très courageux?

Socrate, tu t'obstines toujours, ce me semble, à vouloir que ce soit moi qui réponde. Je te ferai donc ce plaisir, et je dis que, d'après ce qui a été accordé, cela me paraît impossible.

Je ne te fais toutes ces questions, lui dis-je, que pour savoir ce qu'il faut penser des parties de la vertu, et en quoi consiste la vertu elle-même. Car ce point une fois mis en évidence,

nous connaîtrons clairement l'objet sur lequel nous avons fait l'un et l'autre un long discours; moi, pour montrer que la vertu ne peut s'enseigner, toi, pour prouver le contraire. Et il me paraît que la conclusion de notre entretien s'élève contre nous, et se moque de nous, comme ferait une personne; et que si elle pouvait parler, elle nous dirait : Socrate et Protagoras, vous êtes l'un et l'autre bien inconséquens. Toi, qui disais d'abord que la vertu ne peut s'enseigner, voilà que tu t'empresses de te contredire, t'attachant à démontrer que toute vertu est science, et la justice et la tempérance et le courage : ce qui conduit manifestement à ce résultat, que la vertu peut être enseignée. En effet, si la vertu était autre chose que la science, comme Protagoras s'efforce de le prouver, il est évident qu'elle ne pourrait s'enseigner : au lieu qu'il serait étrange qu'elle ne le pût pas, s'il était prouvé qu'elle est une science, comme tu travailles, Socrate, à le démontrer. Protagoras, de son côté, après avoir posé pour certain qu'elle peut s'enseigner, paraît faire à présent tout ce qui est en son pouvoir pour montrer qu'elle est toute autre chose que la science; et de cette sorte elle ne serait point de nature à être enseignée. Pour moi, Protagoras, à la vue du trouble et de la confusion extrême qui règne en cette matière, je sou-

haite passionnément de la voir éclaircir; et je voudrais qu'après la discussion où nous venons d'entrer, nous allassions jusqu'à examiner quelle est la nature de la vertu, pour voir ensuite si elle peut s'enseigner ou non : afin qu'Épiméthée, après avoir tout gâté dans la distribution dont il fut chargé, comme tu l'as raconté, ne nous trompe point encore ici, et ne nous fasse point faire plus d'un faux pas dans cette recherche. Le prévoyant Prométhée, dans ta fable, m'a plu beaucoup plus que le négligent Épiméthée. C'est à son exemple que, portant sur toute la suite de ma vie un regard de prévoyance, je m'applique soigneusement à l'étude de ces matières : et comme je te l'ai dit d'abord, mon plus grand plaisir serait de les approfondir avec toi, si tu y consentais.

Socrate, dit Protagoras, je loue ton ardeur et ton talent à manier la dispute. Car entre tous les défauts dont je me flatte d'être exempt, je suis de tous les hommes le moins jaloux. Aussi ai-je dit souvent de toi, que de tous les jeunes gens de ma connaissance, tu es celui dont je fais le plus d'estime, et que je te mets infiniment au-dessus de tous ceux de ton âge. J'ajoute que je ne serais pas surpris qu'un jour tu prisses place parmi les personnages célèbres pour leur sagesse. Nous converserons une autre fois sur ces

matières quand tu voudras : pour aujourd'hui, j'ai quelque autre chose de pressé à faire.

Va donc, répondis-je, où tes affaires t'appellent. Aussi bien, il y a long-temps que je devrais être rendu où j'ai dit qu'il me fallait aller; et je ne suis resté que pour faire plaisir au beau Callias.

Après ces discours de part et d'autre, nous nous sommes retirés.

Digitized by Google

GORGIAS,

OU

DE LA RHÉTORIQUE.

Digitized by Google



ARGUMENT

PHILOSOPHIQUE.

« On n'est pas d'accord dit Olympiodore, sur le vrai but du Gorgias. Les uns prétendent qu'il s'y agit seulement de la rhétorique, sans autre motif, sinon que Socrate, dans sa discussion avec Gorgias, ne parle que de la rhétorique, caractérisant ainsi tout le dialogue par une seule de ses parties. D'autres soutiennent que le Gorgias traite du juste et de l'injuste, parce qu'il y est dit que l'homme juste est heureux et l'homme injuste misérable, d'autant plus misérable qu'il est plus injuste et qu'il l'est plus longtemps; ne s'apercevant pas que ce point de vue est lui-même partiel, et ne se rapporte encore qu'à la discussion de Socrate avec Polus. D'autres enfin voient dans le Gorgias

un dialogue théologique, à cause de l'épisode mythologique qui le couronne; et ceux-ci se trompent encore plus que les autres. Pour nous, nous pensons que le but du Gorgias est l'exposition des principes sur lesquels repose le bonheur public*..... Le Gorgias, dit plus loin Olympiodore, se divise en trois parties : la première, qui comprend la discussion de Socrate avec Gorgias; la seconde, la discussion avec Polus; la troisième, la discussion avec Calliclès. »

Les critiques modernes ne sont guère plus d'accord entre eux que ceux de l'antiquité. Le Gorgias contient tant de choses, et le lien qui unit toutes ses parties, est si délicat, que, pour peu que ce lien échappe, on peut supposer à ce grand dialogue les buts les plus divers, selon celle de ses parties dont on est frappé davantage; et comme les considé-

* Φαμὲν τοίνυν ὅτι σκοπὸς αὐτῷ περὶ τῶν ἀρχῶν διαλεχθῆναι τῶν φερουσῶν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν. OLYMPIOD. introduction. Voyez le *Gorgias* de Routh, p. 565.

rations morales et politiques qui remplissent tout le milieu du Gorgias sont bien propres à fixer l'attention, elles devaient paraître aux yeux les plus exercés le centre et le but du dialogue; aussi Schleiermacher lui-même finit-il par incliner à l'opinion d'Olympiodore.

Rien de plus naturel, et pourtant, selon nous, rien de plus inexact. Selon nous, le vrai but du Gorgias est la rhétorique, comme le veut l'opinion la plus vulgaire et la seconde inscription du dialogue, quel qu'en soit l'auteur. Nous rendons hommage à la sagacité d'Olympiodore, qui a très bien compris que tous les points de vue de ses devanciers s'appliquent à une seule partie du dialogue; mais nous croyons que son point de vue a le même défaut; qu'il ne rend pas compte de l'ouvrage tout entier, et que, pour le maintenir dans sa rigueur, il faudrait lui sacrifier toute la partie du Gorgias qui roule sur la rhétorique, et qui n'aurait plus

alors aucune valeur en elle-même. Nous admettons volontiers la division qu'Olympiodore propose du dialogue en trois parties qui se rapportent à Gorgias, à Polus et à Calliclès, et nous croyons qu'en effet cette division embrasse tout l'ouvrage; mais nous pensons que, si cette division est fondée, si les trois parties du dialogue sont liées l'une à l'autre, comme elles doivent l'être, si la troisième dérive de la seconde, et la seconde de la première, les deux dernières ne sont et ne peuvent être que des développemens de la première, et que c'est dans celle-là qu'il faut chercher, avec le motif des deux autres, le but de tout le dialogue. Or, la première partie du Gorgias, la discussion de Socrate avec Gorgias roule incontestablement sur la rhétorique.

Si le sujet de la première partie du Gorgias est la rhétorique, que sont les autres relativement à celle-là? Des preuves nouvelles, des principes du haut desquels le résul-

Digitized by Google

tat obtenu dans la première partie s'aperçoit mieux; et comme il est dans la nature des principes d'être plus généraux que la conséquence à laquelle ils doivent mener, les deux dernières parties du Gorgias ne peuvent démontrer la première, que précisément à condition de la surpasser en généralité, en grandeur et en intérêt; de là l'illusion de Schleiermacher et d'Olympiodore. Socrate engage la discussion avec Gorgias sur la rhétorique, qu'il traite sévèrement. Gorgias la défend et se défend lui-même avec la finesse et la mesure que lui attribue l'histoire; mais comme il est âgé, qu'il est étranger à Athènes, et y remplit une mission diplomatique, il ne se livre à la discussion qu'avec une certaine réserve; et quand elle entre dans le fond des choses, il cède la parole à son disciple Polus, jeune homme plus propre à soutenir une discussion un peu vive. Or, pour traiter à fond la question de la rhétorique, il faut avoir résolu celle du juste et de l'injuste,

car la justice est la matière même de la rhétorique, puisque l'orateur parle toujours dans l'assemblée du peuple, pour ou contre des lois qu'il croit justes ou injustes, et devant les tribunaux, dans des causes civiles ou politiques, pour ou contre un accusé qu'il veut faire considérer comme ayant agi justement ou injustement. Il faut savoir si la rhétorique peut rien se permettre contre la justice, car de la solution de ce point dépend l'idée que nous devons nous faire de la rhétorique. La seconde partie du Gorgias, ou la discussion avec Polus, doit donc être considérée comme une suite nécessaire de la première, et la troisième, la discussion avec Calliclès, n'étant évidemment que le développement et la généralisation de la seconde, puisqu'on y traite encore de la justice, mais avec plus d'étendue et de rigueur, se rapporte encore à la première, et par conséquent à la rhétorique. En effet, la discussion avec Calliclès, achevant de démontrer que la jus-

tice est la règle absolue de nos actions, non-seulement d'après les institutions sociales, mais selon la vérité des choses, il suit que la rhétorique ne peut rien se permettre contre la justice, et que, si la rhétorique s'écarte de la justice, elle se met en dehors et de l'ordre social et de l'ordre naturel, qui tous deux proclament la justice comme la loi suprême de l'humanité, et attachent à son infraction des suites terribles et inévitables. De là, de conséquences en conséquences, cet épilogue mythologique où les suites de l'injustice non expiée en ce monde sont renvoyées à un autre où il n'y a plus d'ajournement; épilogue qui se rapporte toujours à cette conclusion, que la rhétorique, qui ose se mettre en contradiction avec la justice, qui sauve son client, même coupable, et ne regarde que le succès du moment, cette rhétorique est à la fois et une bassesse pour celui qui l'emploie, et une calamité pour celui qu'elle croit sauver. Donc, toutes les parties du Gorgias tiennent

l'une à l'autre; donc, toutes ont un but commun, la réfutation de la fausse rhétorique; donc, la rhétorique est le vrai but du Gorgias, et les principes supérieurs auxquels Platon en appelle ne sont dans toute leur sublimité que la route nécessaire pour arriver logiquemet à la conséquence qu'il voulait établir. Et si l'on objecte que cette conséquence est bien peu importante pour une discussion aussi élevée, nous répondrons que c'est méconnaître entièrement la place de la rhétorique dans l'ordre social de l'antiquité, où toutes les affaires publiques et privées se traitant devant le peuple entier ou devant une portion considérable du peuple, la parole était l'instrument universel, l'éloquence la condition de toute influence, et la rhétorique l'étude obligée de tout homme d'état.

Le but, la place et la liaison de toutes les parties du Gorgias ainsi déterminés, on suit aisément Platon dans la longue carrière qu'il

parcourt librement sans s'arrêter à en marquer les intervalles.

Déjà du temps de Platon la rhétorique s'était définie elle-même l'art de persuader; et cette définition est encore celle qu'elle garde aujourd'hui. Si la définition est exacte, c'est-à-dire complète, elle ne doit supposer rien au-delà; elle n'admet aucunes réserves secrètes qui puissent la modifier, la resserrer ou l'étendre, et y introduire aucun élément étranger. Si donc la rhétorique est l'art de persuader, et rien autre chose, c'est la persuasion qu'elle opère, et rien de plus; la persuasion, dis-je, prise en elle-même, et quelle qu'elle soit. Mais qu'est-ce que la persuasion en elle-même? une croyance, une opinion. Or, il y a des croyances et des opinions fausses, comme il y en a de vraies. La rhétorique ou l'art de persuader est l'art de produire les unes comme les autres; autrement il faut changer la définition, et la changer c'est la détruire.

Pour maintenir la définition qu'elle s'est faite elle-même, la rhétorique est donc contrainte de reconnaître que son objet est de persuader dans les limites de la vérité ou en dehors de ces limites, pourvu qu'elle persuade; qu'elle est une ouvrière d'erreur aussi bien que de vérité, ou plutôt qu'il n'y a pour elle ni faux ni vrai; qu'elle ne s'occupe ni de l'un ni de l'autre, mais seulement du succès, par quelque route qu'elle y arrive; qu'elle est indifférente à la vérité ou au mensonge, c'est-à-dire, qu'elle est essentiellement un art de mensonge, puisque tout est mensonge là où le mensonge et la vérité peuvent être arbitrairement employés. De là toutes les conditions de la rhétorique, et la plus caractéristique de toutes, la condition de parler devant des auditeurs qui ne connaissent pas la matière sur laquelle on leur parle; car avec un auditoire éclairé, la rhétorique n'a plus qu'un seul moyen de succès, la vérité : et dans ce cas la puissance de

la rhétorique est limitée ou détruite, puisque alors sa puissance n'est plus que celle de la vérité. Ainsi, pour déployer une puissance qui lui soit propre, il faut que la rhétorique ait affaire à des ignorans; et comme sur toutes choses le nombre des hommes instruits est très petit, il faut que la rhétorique ait à faire à la multitude, comme représentant l'ignorance; de sorte qu'à parler rigoureusement, la rhétorique ou l'art de persuader n'est que l'art de trouver des expédiens mensongers pour paraître savoir, sans savoir en effet, aux yeux de gens qui ne savent pas; pour paraître juste, homme de bien, bon citoyen, sans l'être; enfin, pour mettre partout l'apparence à la place de la réalité.

S'il en est ainsi, la rhétorique n'est point un art. En effet, la rhétorique ne réussit qu'en flattant les parties inférieures de la nature humaine, tandis que le caractère de l'art est de s'adresser à ce qu'il y a de plus noble en nous, et de réveiller les sympa-

thies puissantes, mais cachées, de l'âme avec la vérité par l'intermédiaire de la beauté, employée comme une forme de la vérité elle-même. Le beau est agréable, et l'art plaît sans doute; mais l'agrément n'est pas la beauté, et l'art se propose autre chose que de faire plaisir. La rhétorique, indifférente à la vérité, substitue l'agrément à la beauté, et cherche seulement à plaire. La rhétorique n'est donc pas un art: c'est une routine sans principes, dit Platon, ἐμπειρία τις, une pratique servile, un métier qu'il ne craint pas de comparer aux métiers les plus bas, à celui de la cuisine, par exemple; car tous deux ont le même but, savoir le plaisir, et tous deux ne sont que deux espèces diverses d'un même genre, la flatterie. Telles sont les conséquences qui sortent naturellement de la définition convenue de la rhétorique; et nous doutons que la rhétorique ancienne ou moderne puisse y échapper. Nul avocat, nul académicien ne pourrait faire une plus belle

défense que Gorgias, et cependant il est forcé de reculer devant le bon sens et la dialectique inexorable de Socrate.

Polus vient à son secours, et, sans s'en douter, soulève des questions qui tournent contre lui et accablent la rhétorique. Il s'avise de la défendre par les résultats qu'elle donne. L'élève de la rhétorique, l'orateur, dit Polus, domine les juges, et les assemblées du peuple, et peut perdre ses ennemis, les ruiner, les bannir, les faire mettre à mort, ou servir ses amis et soi-même; il en est le plus heureux des hommes puisqu'il en est le plus puissant, et il est tout-puissant, puisqu'il fait tout ce qu'il veut. Non, répond Socrate, l'orateur n'a pas de pouvoir pour cela qu'il peut ruiner, bannir ou mettre à mort; car à ce compte on pourrait dire que le plus scélérat des hommes en est le plus puissant, puis qu'il peut à tout moment incendier ou égorger, pourvu qu'il parvienne à échapper au châtiment. L'audace impunie n'est pas

du pouvoir; le pouvoir est, il est vrai, de faire ce qu'on veut; mais il faut bien distinguer entre les déterminations régulières de la volonté et les caprices déréglés du desir. La volonté se rapporte essentiellement au bien; c'est là son objet constant et fixe, sa fonction propre et sa loi; c'est là aussi sa grandeur et sa puissance. En effet l'action déréglée est tout individuelle, faible et périssable: née du caprice d'un moment, elle s'épuise dans le délire ou le crime du moment qui suit, pour se dissiper aussitôt devant les lois supérieures de l'ordre, qui surmontent et entraînent tout. L'action légitime, au contraire, par son rapport à la loi qui est toujours général, en contracte une sorte de généralité, et par là s'associe à la durée et à la force de l'ordre qu'elle réfléchit. Le pouvoir injuste n'est donc au fond que faiblesse et impuissance; le pouvoir légitime est seul fort, seul il est du pouvoir; car, comme le dit très bien Platon, quoiqu'un

peu subtilement, on ne veut pas son mal, quoique souvent on le fasse, on ne veut que son bien; on ne veut donc que le bien. On ne veut pas, à proprement parler, la chose que l'on fait en vue d'une autre; on ne veut que la chose en vue de laquelle on fait ce qu'on fait. Ce n'est pas la médecine amère que l'on veut, mais la santé qu'elle peut donner; ce n'est pas le crime que l'on veut, mais le bien qu'on espère au-delà. D'où il suit que l'homme ne voulant que le bien, s'il fait le mal, il ne le veut pas; il ne fait donc pas ce qu'il veut en faisant le mal; il n'a pas de pouvoir. L'élève de la rhétorique, comme le tyran, s'il ne fait pas le bien, ne veut pas ce qu'il fait; il n'est pas puissant. Reste à prouver qu'il n'est pas heureux.

En quoi peut consister le bonheur d'un être? Que l'on y pense sérieusement et qu'on voie s'il est possible que le vrai bonheur d'un être soit ailleurs que dans son rapport le plus intime à sa loi, et s'il est possible que

la loi d'un être soit ailleurs que dans sa vraie nature. Or, qu'est-ce que l'homme? une nature intelligente et libre, dont la loi par conséquent est la vérité et la justice. Le rapport de l'homme à la justice et à la vérité, voilà sa loi, voilà l'ordre pour lui et son vrai bonheur; être en dehors de la justice et de la vérité, voilà pour lui le désordre et la misère. C'est donc dans l'âme que gît réellement le bonheur et le malheur; c'est dans les profondeurs de l'homme invisible que se passent les évènemens heureux ou malheureux de la vie. On ne peut dire d'un homme, fût-il le grand roi, dit Platon, s'il est heureux ou malheureux, tant qu'on ne sait pas où en est son âme par rapport à la science et à la justice. Plus il y a d'injustice et d'ignorance, plus il y a de malheur réel, quel que soit le bonheur apparent. Si donc le malheur véritable est l'infraction à l'ordre, il suit que le malheur est de commettre une injustice et non de la recevoir, d'être tyran,

non d'être victime, d'être oppresseur, non d'être opprimé, et qu'ainsi l'orateur est loin d'être heureux parce qu'il peut être injuste, encore moins parce qu'il peut l'être impunément. En effet, non-seulement l'ordre condamne toute injustice: mais quand une injustice a été commise, l'ordre y attache une peine, obligatoire pour l'être moral. Éluder cette peine, c'est faire à l'ordre une infraction nouvelle, c'est s'enfoncer encore plus dans le désordre et dans le malheur. Pensons-y bien. La vraie existence est celle de l'intelligence. Le vrai, le juste, le bien, le beau, l'ordre seul existe substantiellement; le faux, l'injuste, le mal, le désordre tentent d'être en quelque sorte, sans pouvoir entrer en possession de l'existence. Le mal et le désordre sont des négations. La peine ou la satisfaction à la loi qui attache à l'injustice l'obligation d'une réparation douloureuse, est déjà un retour à l'ordre et à la véritable existence; c'est à son tour une négation de la

négation du crime qu'elle rachète ou qu'elle abolit, et par conséquent un bien. Au contraire, qu'est-ce que l'impunité, à parler philosophiquement? Ce n'est pas autre chose qu'une tentative plus ou moins vaine pour donner de l'existence et de la durée à ce qui n'en peut et n'en doit pas avoir : c'est la tentative déplorable d'une séparation radicale d'avec l'ordre; c'est le sceau mis sur le crime, et par conséquent sur le malheur. De là la maxime de Platon, que l'injustice est déjà un grand mal, mais que l'injustice impunie est le plus grand et le dernier des maux.

Ces considérations décisives qui dominent la discussion ne nous dispensent pas de faire connaître des argumens d'un ordre inférieur, rigoureux, mais subtils, qui occupent dans Platon une très grande place, et que le lecteur ne sera peut-être pas fâché de trouver ici resserrés et résumés en peu de mots.

Pour prouver à Polus qu'il vaut mieux re-

cevoir une injustice que de la commettre, Socrate part de l'identité du bien et du beau, identité qui, dans la philosophie de Platon, a le rang et l'autorité d'un principe. A considérer la question sous le rapport de la beauté, tout le monde convient qu'il n'est pas beau de commettre une injustice, et qu'il est plus contraire au beau de la commettre que de la recevoir. Tel est le sentiment universel du genre humain, qu'on ne peut rejeter sans rejeter sa propre nature. Maintenant de quoi se compose l'idée du beau? de l'agréable et du bien (τὸ ἀγαθὸν) en toutes choses, pour les figures, les couleurs, la musique, les sciences, la morale. Le beau étant donc le bien et l'agréable, le laid se définit par les contraires, savoir ce qui est douloureux et mauvais. Si donc il est plus laid de faire une injustice que de la recevoir, c'est évidemment parce que cela est ou plus douloureux, ou plus mauvais. Or, est-il plus douloureux de faire une injustice que de la

recevoir? Non. Ce n'est donc pas à cause de la douleur que l'injustice est laide; ce n'est pas par conséquent à cause de la douleur et du mal pris à-la-fois; c'est donc le mal en lui-même qui nous fait regarder l'injustice comme plus honteuse à commettre qu'à recevoir, et l'injustice ne blesse le sentiment du beau que parce qu'elle est contraire à la notion du bien. D'où il suit que le consentement universel dépose qu'il est mieux de recevoir l'injustice que de la commettre. Mais le bien dans son opposition à l'agréable, c'est l'utile en soi. Aussi dans l'application Platon emploie souvent le mot ὠφέλιμον pour synonyme d'ἀγαθὸν. Or nul ne préférant le laid au beau, le mal au bien, le nuisible à l'utile, Socrate a donc démontré à Polus que lui-même n'aimerait pas mieux faire une injustice que de la recevoir. Voilà pour la première maxime. — Quant à la seconde, savoir, que la punition de l'injustice vaut mieux que son impunité, le raisonnement de Socrate

n'est pas moins concluant, et il est du même genre que le précédent. Être puni de l'injustice qu'on a commise, c'est être puni justement. Or, d'après le sentiment universel, tout ce qui est juste est beau; et si punir justement est beau, l'effet ayant le caractère de sa cause, être puni est beau conséquemment; et le beau étant le bien, c'est-à-dire étant ou agréable ou utile, comme on l'a dit plus haut, à défaut de l'agrément, qui ne se rencontre pas dans la punition, il faut que l'utilité y soit. Mais relativement à quoi? relativement à l'âme. L'âme a ses biens et ses maux comme le corps a les siens. Les maux du corps sont la pauvreté, la maladie, l'obscurité, les pertes et les privations physiques; ceux de l'âme sont l'ignorance, la lâcheté, l'intempérance, l'injustice. Mais le sentiment intime du genre humain et l'opinion universelle faisant regarder les maux de l'âme comme plus honteux et plus laids que ceux du corps de toute la différence de la beauté de l'âme d'avec celle

du corps; donc, dans la théorie de l'identité du beau et du bien, les uns sont de plus grands maux que les autres; et, toujours dans la même théorie, comme ils ne sont pas tels parce qu'ils causent une douleur plus grande, il reste que ce soit parce qu'ils sont plus nuisibles. Les maux de l'âme, et parmi eux l'injustice, sont donc les maux les plus nuisibles, les derniers de tous les maux. La médecine est la réparatrice du corps; la puissance judiciaire, la justice (ἡ δίκη), est la libératrice de l'âme. La justice est plus belle que la médecine : elle est donc meilleure; et comme la médecine n'agit pas par le plaisir, mais par la douleur, c'est aussi par la douleur que la justice agit et délivre l'âme. Le coupable qui évite la punition est un malade qui évite le fer et le feu qui seuls peuvent le sauver, sans se douter que tous ses efforts pour échapper à la punition qu'il mérite, n'ont d'autre effet que d'empêcher qu'il soit délivré de son mal. La conclusion de tous ces raisonnemens

est que notre premier soin doit être de ne commettre aucune injustice, et le second, quand nous en avons commis une, d'invoquer la punition au lieu de l'éviter, et de nous hâter de nous délivrer par elle de cette triste maladie de l'injustice et du désordre, qui pourrait, en séjournant dans l'âme, y engendrer une corruption incurable.

Maintenant appliquons tout ceci à l'éloquence. Loin que l'orateur soit heureux de pouvoir commettre l'injustice à son profit ou au profit de ses amis, il en est profondément malheureux ; loin qu'il soit heureux de pouvoir par la rhétorique assurer à lui-même ou à d'autres l'impunité de l'injustice, cette impunité est pour lui et pour eux le dernier des malheurs : et si la rhétorique voulait être vraiment utile, elle devrait faire précisément le contraire de ce qu'elle fait, et au lieu de défendre un client coupable contre la juste sentence d'une punition salutaire, elle devrait la solliciter en son nom comme un bienfait.

Écoutons Platon. « Votre ennemi, dit-il à l'orateur, a-t-il commis une injustice, et voulez-vous lui nuire? faites tout pour l'empêcher d'être cité devant un tribunal. Ne pouvez-vous l'empêcher? Il faut le tirer d'affaire à tout prix; de sorte que, par exemple, s'il a volé de l'argent, il ne le rende pas, mais le garde ou l'emploie en dépenses criminelles; si son crime mérite la mort, qu'il ne la subisse pas, et, s'il se peut, qu'il ne meure jamais et soit immortel dans le crime. S'agit-il, au contraire, d'un de vos amis, ou de vos proches, ou de vous-même? Hâtez-vous d'exposer le crime au grand jour; présentez-vous de bon cœur à la justice, comme au médecin, pour souffrir les incisions et les brûlures sans regarder à la douleur; il ne faut penser qu'à ce qu'on a mérité. Sont-ce des fers? il faut leur tendre les mains; une amende? la payer; l'exil? s'y condamner; la mort? la subir; enfin il faut déposer contre soi-même, et mettre en œuvre toutes les res-

sources de la rhétorique, afin que, par la manifestation et la correction de son crime, on se délivre du plus grand des maux, qui est l'injustice.

Gorgias et Polus, n'ayant pas osé contester les principes moraux de Socrate, sont conduits aisément, d'aveu en aveu, à une contradiction manifeste avec leurs premières prétentions. Mais ils trouvent un défenseur dans leur hôte Calliclès, orateur et philosophe très accrédité à Athènes, et qui, pour échapper aux conséquences de la dialectique de Socrate, nie hardiment ses principes, et développe le système philosophique sur lequel s'appuient intérieurement ses deux amis, sans oser le montrer à nu et le défendre.

Quel est ce système? L'éternel système des tyrans et des charlatans, de tous les contempteurs de l'espèce humaine : le système que Platon à déjà réfuté dans le Théétète et le Philèbe, et dont il dévoile et réfute ici les conséquences oratoires et politiques.

Socrate, selon Calliclès, n'a pas eu grand'-peine à triompher de Gorgias et de Polus; car il a toujours argumenté de l'ordre légal. Sans doute, dans l'ordre légal, il n'y a rien de plus beau que la justice, et il est plus honteux de commettre l'injustice que de la recevoir; d'où Socrate s'est empressé de conclure qu'il en est ainsi dans la vérité des choses. Mais ce n'est là qu'une déclamation bonne pour le peuple et les enfans; car autre chose est l'ordre légal, autre chose l'ordre naturel. La loi de la nature est que l'homme cherche le plaisir et le bonheur, et ne s'arrête que devant la limite de ses forces. Le plus fort l'emporte donc et doit l'emporter sur le plus faible, et l'inégalité est d'institution naturelle. Le monde se partage naturellement et légitimement en forts et en faibles, en oppresseurs et en opprimés, en tyrans et en esclaves. Il en est ainsi dans l'espèce animale, dont l'espèce humaine n'est qu'une continuation; et il en est encore ainsi

dans l'espèce humaine elle-même, si on l'examine bien, et si on consulte sincèrement son histoire. Mais les faibles, par peur et par envie, ont inventé les lois et l'égalité, c'est-à-dire une fausse justice qui essaie d'arrêter la vraie justice, d'établir un équilibre chimérique, de donner des droits à tous, même à la faiblesse, en dépit de l'ordre naturel, qui veut que les plus forts et les meilleurs soient les premiers; ordre si vrai, que toutes les institutions humaines le compriment à peine, et que, malgré les entraves légales, il reparaît avec tout esprit énergique et ferme qui rétablit les droits de la supériorité naturelle, et ressaisit la souveraineté par force ou par adresse, ici par l'épée, là par la parole, selon les temps et les lieux. Le but de la vie, pour tout homme qui pense, est de se faire jour à travers ces barrières artificielles, d'acquérir de la fortune et du pouvoir, de servir ses amis, d'écraser ses ennemis, de satisfaire ses passions et

d'être heureux. Telle est la vérité des choses. La philosophie qui méconnaît l'ordre naturel et se passionne pour l'ordre légal et pour l'idéal abstrait d'une fausse justice, est une philosophie niaise. Le vrai philosophe est l'élève de la rhétorique, qui, connaissant son époque, marche à la domination par la parole, et gouverne les hommes qu'il méprise; tandis que Socrate, avec son enthousiasme pour l'ordre légal et la justice, serait incapable de se défendre contre les caprices et les retours de ce peuple qu'il sert et qu'il aime, mais que ses ennemis gouvernent et peuvent à tout moment soulever contre lui.

Il faut voir dans Platon avec quelle vigueur de dialectique Socrate examine et combat pied à pied chacun des points du système moral et politique de Calliclès, opposant aux sophismes de son altière immoralité les argumens les plus simples et les plus forts, tirés de la conscience du genre humain, et

partout élevant le sens commun à la plus haute philosophie. Mais il faut nous contenter de présenter ici les résultats de cette admirable polémique.

1° Socrate, trouvant dans le discours de Calliclès ces deux mots *les plus forts* et *les meilleurs* presque toujours ensemble, s'attache à dissiper cette confusion et à distinguer l'idée de la force et celle de la justice. Veut-on les confondre? il faut de deux choses l'une: ou ramener l'idée de la justice à celle de la force, ou l'idée de la force à celle de la justice; il faut par les meilleurs, entendre les plus forts, ou par les plus forts, les meilleurs; et dans les deux cas les attaques de Calliclès contre l'ordre légal et la justice sociale tombent également; car si la justice est la force, la plus grande force étant dans le plus grand nombre, et le plus grand nombre ayant fait et maintenant les lois, ces lois qui déclarent que la justice est dans l'égalité et qu'il est plus honteux de commettre

une injustice que de la souffrir, il s'ensuit que ce qui est selon la loi est aussi selon la nature, puisque, en fait de force, l'autorité dernière est incontestablement le plus grand nombre; ou si l'on essaie de ramener l'idée du plus fort à celle du meilleur, c'est-à-dire apparemment du plus juste, on s'impose alors l'obligation de tirer rationnellement l'idée de tyrannie de l'idée de justice, et de prouver que l'homme juste a le droit de se faire une part plus large dans la distribution des biens de ce monde, au lieu de s'imposer à lui-même la règle qu'il prescrit aux autres, et de se soumettre à la justice de la société humaine, qui est l'égalité. Enfin, si l'on essayait de tourner la justice contre elle-même, sur ce principe que le meilleur et le plus juste est le plus digne de commander, il faudrait se hâter de répondre que le meilleur et le plus juste est le plus digne de commander sans doute, mais selon les règles de la justice; ce qui

renverse toute idée de pouvoir arbitraire. La justice consiste d'abord à se commander à soi-même, avant d'essayer de commander aux autres; elle consiste à gouverner ses passions, au lieu d'y soumettre ses semblables. L'idée qui répond immédiatement à l'idée de la justice, n'est pas celle de la domination, mais de la tempérance. Ainsi, de quelque manière que l'on considère et que l'on prenne l'expression de *plus fort* et de *meilleur*, on n'en peut rien tirer contre l'ordre légal, qui nous apparaît alors comme fondé sur la double base de la force et de la justice, confondues ensemble, et imposant à qui que ce soit et à tous les titres le respect des lois, l'égalité et la tempérance.

2° Mais la tempérance est une folie dans un système qui réduit le souverain bien au plaisir et tout mal à la seule douleur. Voici contre ce système quelques argumens qui rappellent ceux du Philèbe. Le bien et le mal sont contraires l'un à l'autre et ne peu-

vent aller ensemble, ils s'excluent absolument; tandis que le plaisir et la peine se tiennent, s'engendrent l'un l'autre et disparaissent l'un avec l'autre. Car le plaisir n'est que la satisfaction d'un desir; tout désir est un besoin; tout besoin pris en soi est pénible : où cesse le besoin, cesse le desir, et où cesserait le desir, cesserait en même temps le plaisir de le satisfaire. La fin de la peine est donc la fin du plaisir; la peine et le plaisir sont donç des phénomènes relatifs, sans caractère fixe et indépendant, tandis que dans l'intelligence le bien exclut le mal, ou le mal le bien, et que la fin de l'un, loin d'être la fin de l'autre, en est le commencement et le triomphe. Si donc le bien est absolu et le plaisir relatif, le bien et le plaisir ne sont pas la même chose. — Non-seulement la peine et le plaisir sont relatifs en eux-mêmes, ils le sont encore par la diversité des sujets auxquels ils s'appliquent également. En effet, on voit les méchans et

les bons souffrir ou jouir à-peu-près dé même; l'homme raisonnable n'est pas plus exempt de chagrins que l'insensé, seulement il les supporte autrement, les gouverne et les contient : le brave souffre comme le lâche, et le héros comme la faible femme. Ni l'étude, ni la sagesse, ni la force de l'âme, ni l'exercice assidu de la vertu, ne sauvent personne de l'humiliant partage du plaisir et de la peine avec tout ce qu'il y a de plus dégradé sur la terre. Qu'est-ce donc qu'un sentiment commun aux êtres les plus opposés? Qu'est-ce autre chose, encore une fois, qu'un misérable phénomène sans caractère propre, résultat nécessaire de l'enveloppe commune à tous, de cette enveloppe qui cache l'homme et ne le constitue pas? Et supposez qu'elle le constitue, supposez que le plaisir soit le bien et la douleur le mal, il s'ensuivrait que quiconque a du plaisir est bon, et quiconque souffre, méchant; que le brave qui souffre, et qui est bon en tant que brave,

est méchant par cela seul qu'il souffre, et que le méchant, parce qu'il jouit, devient bon; conséquence nécessaire et extravagante qui soulève la conscience du genre humain.

3° Recule-t-on? distingue-t-on entre les plaisirs, et convient-on que tout plaisir comme tel n'est pas le bien, mais qu'il y a des plaisirs bons, et d'autres mauvais? Cette concession est la ruine du système entier; car c'est admettre le bien et le mal comme distincts du plaisir et de la peine, et mesurer la quotité morale du plaisir, non plus sur son intensité ou sa durée, c'est-à-dire sur lui-même, mais sur un modèle étranger et indépendant, qui est le bien; c'est consentir à ce principe que l'agréable en lui-même n'est ni bon ni mauvais, mais qu'il le devient par son rapport au bien ou au mal; principe qui, dans la déduction et dans la pratique, engendre celui-ci, qu'il faut mettre l'agréable au service du bien, et non le bien au service de l'agréable.

Or, ce dernier principe ramène et résout la question fondamentale du Gorgias; il divise les arts en deux classes: les uns qui s'arrêtent à l'agréable, sans le rapporter au bien; les autres qui ne l'emploient que sous la condition de ce rapport. Ceux-là seuls sont des arts véritables; les autres ne sont pas des arts, mais, comme on l'a déjà vu, des métiers sans principes fixes, qui tous peuvent se résumer sous le titre général de flatterie. L'habileté à jouer de la flûte ou de la lyre est aussi étrangère à l'art que la profession la plus vulgaire; et, selon Platon, il en est ainsi de la poésie lyrique et dramatique, quand elle se propose de plaire à la multitude en lui procurant des émotions agréables qui ne font qu'amollir les âmes au lieu de les épurer et de les fortifier. Or, quelle différence y a-t-il entre la poésie et la rhétorique, sinon que l'une est une rhétorique populaire à l'aide du chant, du rhythme et de la mesure, tandis que l'autre s'adresse à un auditoire moins nombreux

avec la parole toute seule? Mais si leurs moyens diffèrent, leur caractère et leur but se confondent ordinairement; et la rhétorique, comme la poésie, ne se propose guère que de plaire au peuple, et non de le servir, ou de servir les intérêts de ses passions, et non pas ses intérêts moraux. Jusqu'ici l'orateur a-t-il été autre chose qu'un courtisan, et la rhétorique qu'une espèce particulière de la flatterie?

Le vrai orateur et la vraie rhétorique ont devant les yeux un autre but. Le vrai orateur ne veut que le bien; il cherche à être utile, il ne songe pas à plaire; il aime et sert le peuple, il ne le flatte pas. Comme il voit les choses de haut et dans leur ensemble, et que des lumières supérieures lui ont appris les conséquences inévitables du vice, c'est dans leur source qu'il attaque ces conséquences, et sa pensée est toujours avec l'ordre; l'ordre est sa loi suprême, la sphère où lui-même habite sans cesse, et vers laquelle il

élève perpétuellement ses semblables. Convaincu que les choses sont ce que les hommes les font être, et que là où les âmes vont bien ou mal, il est impossible que tout le reste n'aille pas de même, il fait de la force morale de l'état la base de sa force politique. En effet, qu'on y songe sans préjugés; d'où peut venir la faiblesse et la décadence d'un état, sinon de la prédominance des intérêts particuliers sur l'idée du tout que l'état représente? et qu'est-ce que la prédominance des intérêts particuliers, sinon l'égoïsme? et qu'est-ce que l'égoïsme, sinon le vice lui-même et le symptôme manifeste de la corruption intérieure. Le vrai politique, le vrai orateur est donc, avant tout, moraliste; et, après s'être efforcé d'établir les meilleures lois, sa tâche est de les maintenir en mettant en harmonie avec elles les âmes des citoyens par les mœurs et l'éducation. Enseigner et répandre la vertu, c'est donc travailler à la puissance publique; et l'ordre politique n'est

qu'un reflet de l'ordre moral. Or, nulle âme n'est dans l'ordre moral, qui ne sait se gouverner et se tempérer elle-même. La tempérance est la condition de toutes les vertus. Dans cette longue lutte des passions contre le devoir, qui ne finit qu'avec la vie, l'homme tempérant est seul capable de remplir habituellement ses devoirs envers ses semblables et envers les dieux. Être tempérant vis-à-vis ses semblables, c'est être juste; envers les dieux, c'est être pieux et saint. C'est être aussi courageux, car l'instrument de la tempérance ou de l'empire sur soi-même est le courage. La complaisance pour soi-même, la faiblesse est la route par laquelle tous les désordres envahissent l'âme; et ce qu'il faut d'abord inculquer à l'homme, c'est la mâle habitude de se porter toujours pour ainsi dire en avant du devoir et de l'honneur, advienne ensuite que pourra. La tempérance appuyée sur le courage fonde et maintient la justice et la piété, c'est-à-dire la vertu tout entière, c'est-

à-dire encore le bonheur; car le bonheur pour une âme ne peut être que dans le bien et dans l'ordre.

La première loi de l'ordre, nous l'avons vu, est d'être fidèle à la vertu, et à cette partie de la vertu qui se rapporte à la société, savoir la justice. Mais si l'on y manque la seconde loi de l'ordre est d'expier sa faute; et on ne l'expie que par la punition. Les publicistes cherchent encore le fondement de la pénalité. Ceux-ci, qui se croient de grands politiques, le trouvent dans l'utilité de la peine pour ceux qui en sont les témoins, et qu'elle détourne du crime par la terreur de sa menace et sa vertu préventive. Et c'est bien là, il est vrai, un des effets de la pénalité, mais ce n'est pas là son fondement; car la peine, en frappant l'innocent, produirait autant et plus de terreur encore, et serait tout aussi préventive. Ceux-là, dans leurs prétentions à l'humanité, ne veulent voir la légitimité de la peine que dans son

utilité pour celui qui la subit, dans sa vertu corrective: et c'est encore là, il est vrai, un des effets possibles de la peine, mais non pas son fondement; car pour que la peine corrige, il faut qu'elle soit acceptée comme juste. Il faut donc toujours en revenir à la justice. La justice, voilà le fondement véritable de la peine: l'utilité personnelle et sociale n'en est que la conséquence. C'est un fait incontestable, qu'à la suite de tout acte injuste l'homme pense, et ne peut pas ne pas penser qu'il a démérité, c'est-à-dire mérité une punition. Dans l'intelligence, à l'idée d'injustice correspond celle de peine; et quand l'injustice a eu lieu dans la sphère sociale, la punition méritée doit être infligée par la société. La société ne le peut que parce qu'elle le doit. Le droit ici n'a d'autre source que le devoir, le devoir le plus étroit, le plus évident et le plus sacré, sans quoi ce prétendu droit ne serait que celui de la force, c'est-à-dire une atroce injustice, quand

même elle tournerait au profit moral de qui la subit, et en un spectacle salutaire pour le peuple : ce qui ne serait point alors ; car alors la peine ne trouverait aucune sympathie, aucun écho, ni dans la conscience publique, ni dans celle du condamné. La peine n'est pas juste parce qu'elle est utile préventivement ou correctivement, mais elle est utile et de l'une et de l'autre manière parce qu'elle est juste. Cette théorie de la pénalité, en démontrant la fausseté, le caractère incomplet et exclusif des deux théories qui partagent les publicistes, les achève et les explique, et leur donne à toutes deux un centre et une base légitime. Elle n'est sans doute qu'indiquée dans Platon, mais elle s'y rencontre en plusieurs endroits, brièvement, mais positivement exprimée ; et c'est sur elle que repose la théorie sublime de l'expiation. Puisque c'est une loi de l'ordre que toute injustice ait son châtiment, après s'être écarté de l'ordre en commettant une injustice, ce serait

s'en écarter plus encore que de ne pas subir la punition qu'il nous impose; ce serait aggraver le désordre, et par conséquent la misère, tout désordre étant misère, comme tout ordre est bonheur. En maintenant donc la justice distributive, la loi qui attache la peine à toute infraction à l'ordre, l'homme d'état donne au peuple une leçon salutaire, et travaille au bonheur même de celui qui est puni, puisqu'il le réconcilie avec lui-même, avec la société et la raison universelle. Il est son ami, son bienfaiteur, sa providence, et il est celle de l'état, puisqu'il y fait régner l'ordre légal et moral, qui représente l'ordre essentiel des choses. En effet, Dieu lui-même n'est que l'ordre pris substantiellement: ce monde, en apparence livré à une révolution perpétuelle, suit une marche régulière, et son nom divin est l'ordre, ὁ κόσμος. Une géométrie sublime préside à l'harmonie des êtres; l'égalité géométrique, pour parler comme Platon, est la loi de l'existence universelle,

de la société humaine comme de la nature; dans les sociétés humaines, l'égalité géométrique est la justice. Mais c'est dans Platon lui-même qu'il faut chercher le développement et suivre l'enchaînement de ces grandes vérités toujours anciennes et toujours nouvelles, qui, après avoir servi de berceau à la société naissante, la soutiennent dans sa course et ne l'abandonneront jamais; qui ne s'éclipsent un moment dans la dissolution des empires, que pour reparaître avec plus de majesté dans les fondemens des empires nouveaux; que nul sage n'a faites, que nul sophiste ne peut détruire; que Platon reçut de Pythagore, qui lui-même les avait puisées aux sources même de la civilisation humaine, que l'Orient légua à l'antique Grèce, la Grèce à Rome, Rome à la société moderne, comme la base et la condition de toute existence sociale, et qui enfin, soit dans le monde réel, soit dans le monde des idées, forment, à travers les siècles et dans

la pensée, une tradition non interrompue et une théorie indestructible dont tous les points comme le dit Platon, sont enchaînés et attachés l'un à l'autre par des liens de fer et de diamant.

Chaque dialogue de Platon est une philosophie tout entière; et le caractère de tout vrai dialogue de ce grand homme est de jeter l'esprit du lecteur qui peut le suivre à travers l'infini en tout sens, et d'entourer chaque sujet particulier de toute la grandeur des principes auxquels l'auteur le rattache. C'est ainsi que dans le Gorgias Platon ne perd jamais de vue son sujet, qui est la rhétorique, mais il l'emporte avec lui pour ainsi dire dans les régions supérieures, et jusqu'au sommet des *idées*. Il s'agit maintenant d'en redescendre. Or, comme le propre des vérités qui ne sont pas de convention est d'être à-la-fois très idéales et très réelles, spéculatives et pratiques tout ensemble, en un moment elles élèvent dans les cieux, en

un moment elles ramènent sur la terre. En effet il suffit de rappeler dans leur simplicité les deux vérités qui résultent de la polémique précédente, savoir, que c'est un mal de commettre une injustice, et un plus grand mal d'en chercher ou d'en procurer l'impunité, pour revenir naturellement à cette malheureuse rhétorique qui, prenant l'apparence pour la réalité, croit faire merveille d'éviter au coupable la punition qui pourrait le réconcilier avec l'ordre et le bonheur et ne cherche pour ses cliens et pour elle-même que l'utilité du moment, le succès et le plaisir.

Si le but de la rhétorique est le succès, l'orateur est un courtisan qui ne peut trop flatter celui auquel il veut plaire, peupleou tyran, sans s'arrêter devant aucune limite, car où commence la limite de la flatterie, décroît la faveur, et le but est manqué. Il faut donc, pour être conséquent, ou le poursuivre exclusivement, ou le rejeter totale-

ment, et entrer dans les voies de cette autre rhétorique qui a pour but d'améliorer l'homme, et non de lui faire plaisir. Or, pour améliorer les autres, il faut d'abord être bon soi-même. La vertu est donc la condition de la vraie rhétorique, c'est-à-dire de la vraie politique; comme son but et l'utilité morale de l'auditoire ou du pays auquel elle s'adresse. De là la témérité de ceux qui, sans s'être exercés à se gouverner eux-mêmes, osent se porter comme orateurs et hommes d'état, et entreprendre de diriger et de conseiller les autres; et le délire de la renommée, qui donne le titre de politiques à des hommes qui, loin d'avoir amélioré leurs semblables, les ont corrompus autant qu'il était en eux, ne songeant qu'aux intérêts matériels de la société, prenant la grandeur apparente pour la véritable grandeur, l'éclat d'un jour pour la puissance, serviteurs de ceux dont ils se croient les maîtres, et se perdant souvent par les vices mêmes qu'ils

ont nourris et caressés. Après avoir enseigné au peuple le mépris de l'ordre, la cupidité, la vanité, la paresse et la lâcheté; la corruption qui a servi de marche-pied à leur puissance, se retourne contre eux et les précipite. Ils se récrient alors; ils accusent l'ingratitude de leurs contemporains, comme s'ils ne recueillaient pas ce qu'ils ont semé; comme si le maître était reçu à se plaindre de l'élève qu'il a formé, et comme si l'accuser n'était pas s'accuser soi-même!

Par tous ces motifs, Socrate rejette la fausse rhétorique, et se décide pour la vraie, avec laquelle il pourra faire quelque bien, sauver quelques âmes et la sienne: mais il ne se dissimule pas qu'avec celle-là il faut que tôt ou tard il succombe; car il est impossible de faire du bien aux hommes sans se perdre soi-même. Les hommes ne connaissent pas leurs vrais intérêts, et ne sont pas plus capables de préférer qui les aime à qui les flatte, qu'un enfant mal élevé n'est

capable de préférer un sage médecin à un cuisinier habile. Les ennemis de Socrate l'emporteront donc; on mettra Socrate en jugement, et il sera hors d'état de se défendre; car la vraie rhétorique ne fera qu'indisposer davantage ses juges; comme il ne pourra prouver qu'il a cherché à faire plaisir à ses concitoyens, puisque en effet il n'a cherché qu'à leur faire du bien, inévitablement il sera condamné. Il connaît son sort et s'y résigne n'ayant commis aucune injustice, il n'en a aucune à expier; il est donc dans l'ordre, et par conséquent heureux, content de la mort comme de la vie.

Jusqu'ici Platon ne s'est appuyé que sur des argumens tirés de la seule raison, car l'ordre c'est la raison; c'est une loi de la raison qui nous impose l'obligation d'être justes; et c'est une loi de la raison encore qui attache à toute injustice sa punition, punition qui doit être recherchée et acceptée avec des sentimens convenables pour être

expiatoire, c'est-à-dire pour opérer le retour à l'ordre, et par conséquent au bonheur. Mais on ne détruit pas la loi en la violant ou en l'éludant ; où manque l'expiation, subsiste encore la loi, qui veut que toute infraction à l'ordre soit punie pour être réparée ; et l'on peut bien ne pas accepter la peine avec la disposition convenable, mais on n'y peut pas échapper. Car si les lois de l'ordre sont celles de la raison, les lois de la raison sont celles de la nature des choses, qui est la raison elle-même, et comme la nature des choses ne fléchit jamais, et que son action est nécessaire et universelle, la punition du mal ne rencontre aucun obstacle ; elle commence avec lui, se mesure sur lui, dure autant que lui, et ne cesse qu'avec lui. La punition du crime est donc irrésistible ; et si elle manque ou paraît manquer en ce monde, elle trouve sa place ailleurs ; car le mal, le désordre, doit être vaincu et ramené à l'ordre et au bien qui seul existe. De là,

dans le Gorgias, comme dans le Phédon et la République, un appel à la mythologie du temps, qui couronne l'argumentation rationnelle, et présente la vérité sous le reflet du symbole, sous cette forme populaire que l'énergie spontanée du genre humain s'est suscitée à elle-même et pour son usage, avant que la réflexion fût née et eût créé pour l'élite des esprits cette forme de la pensée plus pure et plus élevée qu'on appelle la philosophie. Platon comprend, respecte et aime trop l'humanité pour en rejeter les inspirations primitives; et loin de mettre aux prises la religion et la philosophie, il essaie partout de les concilier; partout il tire ou il autorise les soupçons et les pressentimens sublimes de sa propre pensée, des convictions du genre humain, déposées dans les traditions religieuses des peuples. Personne n'a mieux saisi l'alliance intime du sens commun et de la science, de la religion et de la philosophie, des croyances populaires et des conceptions

métaphysiques. Indépendant comme un élève de Socrate, mais d'un esprit trop étendu pour n'être pas conciliant, sa philosophie, toujours si haute, semble toujours heureuse de se rencontrer avec les croyances les plus vulgaires de ses semblables. La fin du Gorgias est donc tout-à-fait mythologique. Platon rappelle que si le coupable échappe à l'aréopage, il n'échappera pas aux trois grands juges Éaque, Minos et Rhadamanthe, qui, dans l'autre monde, discernent les coupables et les innocens, envoient les uns dans l'Élysée, les autres dans le Tartare pour y subir la punition qui doit les purifier et les réconcilier avec l'ordre. Mais cette conclusion mythologique n'est point un hors-d'œuvre, et se rapporte encore, comme les autres parties du Gorgias, au but fondamental du dialogue, savoir, que la rhétorique qui cherche à sauver l'homme injuste, le perd au lieu de le sauver; qu'en général la rhétorique qui ne songe qu'à plaire est une fausse rhétorique;

et que la vraie est celle dont le but est de faire du bien aux hommes en leur disant la vérité, en améliorant les âmes, en les élevant sans cesse ou en les rappelant à l'ordre, comme à la seule règle de la vie, à l'unique fin de la vraie existence.



GORGIAS,

OU

DE LA RHÉTORIQUE.

Interlocuteurs,

CALLICLÈS, SOCRATE, CHÉRÉPHON, GORGIAS, POLUS.

CALLICLÈS.

C'EST à la guerre et à la bataille, Socrate, qu'il faut, dit-on, se trouver ainsi après coup.

SOCRATE.

Est-ce que nous venons, comme on dit, après la fête, et arrivons-nous trop tard?

CALLICLÈS.

Oui, et après une fête tout-à-fait charmante; car Gorgias, il n'y a qu'un instant, vient de nous dire une infinité de belles choses.

SOCRATE.

Chéréphon, que voici, est la cause de ce retard, Calliclès; il nous a forcés de nous arrêter sur la place.

Digitized by Google

CHÉRÉPHON.

Il n'y a point de mal, Socrate : en tout cas, j'y remédierai. Gorgias est mon ami : ainsi il nous répétera les mêmes choses à présent, si tu veux ; ou, si tu l'aimes mieux, ce sera pour une autre fois.

CALLICLÈS.

Quoi donc, Chéréphon? Socrate est-il curieux d'entendre Gorgias ?

CHÉRÉPHON.

Nous sommes venus tout exprès.

CALLICLÈS.

Eh bien, quand vous voudrez venir chez moi, Gorgias y loge *, vous l'entendrez.

* Il paraît que tout ce préambule se passe devant la maison de Calliclès, qui cause un moment avec Socrate et Chéréphon avant de les introduire et de les présenter à Gorgias. C'est là l'opinion d'Olympiodore, du Scholiaste, de Heindorf, et de tous les critiques, excepté Schleiermacher, qui place le lieu de la scène sur une place publique, ou peut-être au Lycée. Mais, dans ce cas, il y aurait quelque allusion directe ou indirecte. Il ne faut pas oublier non plus que c'était surtout dans des maisons particulières que parlait Gorgias, étranger et chargé d'une mission diplomatique. Platon le dit expressément dans le grand Hippias. Schleiermacher trouve qu'il serait assez peu poli à Calliclès de laisser là ses hôtes Gorgias et Polus, pour venir causer avec Socrate : mais rien de plus naturel que d'aller au-devant de gens qui vous font visite, et qu'on va recevoir à l'entrée de sa maison. C'est l'affaire de quelques mi-

SOCRATE.

Je te suis obligé, Calliclès; mais serait-il d'humeur à s'entretenir avec nous? Je voudrais apprendre de lui quelle est la vertu de son art, ce qu'il prétend savoir et ce qu'il enseigne. Pour le reste, il en fera, comme tu dis, l'exposition une autre fois.

CALLICLÈS.

Rien n'est tel que de l'interroger lui-même, Socrate; car c'est là précisément un des points de la leçon qu'il vient de nous faire. Il disait tout-à-l'heure à ceux qui étaient présens de l'interroger sur ce qu'ils voudraient, se faisant fort de les satisfaire sur tout.

nutes, un simple échange de complimens. La plus forte objection de Schleiermacher est tirée de cette phrase de Calliclès, *quand vous voudrez venir chez moi*, qui ne suppose guère en effet que le lieu de la conversation est la maison ou la porte de Calliclès; car on n'invite pas les gens à venir où ils sont. Mais à la réflexion, on trouve que chez lui ou près de chez lui Calliclès peut très bien parler ainsi, et dire à Socrate et à Chéréphon, qu'il n'ose pour cette fois engager Gorgias à se répéter, mais que Gorgias loge dans sa maison, et qu'ils sont avertis une fois pour toutes que, *quand ils voudront y venir*, c'est-à-dire y revenir, ils y entendront Gorgias. Cela est si vrai, que Socrate répond à Calliclès, je ne veux aujourd'hui que lui dire un mot sur son art; pour le reste, il en fera, *comme tu dis*, l'exposition *une autre fois*.

SOCRATE.

Voilà qui est fort beau. Chéréphon, interroge-le

CHÉRÉPHON.

Que lui demanderai-je ?

SOCRATE.

Ce qu'il est.

CHÉRÉPHON.

Que veux-tu dire ?

SOCRATE.

Par exemple, si son métier était de faire des souliers, il te répondrait qu'il est cordonnier. Ne comprends-tu pas ma pensée ?

CHÉRÉPHON.

Je comprends, et je vais l'interroger. Dis-moi, Gorgias, ce que dit Calliclès est-il vrai, que tu te fais fort de répondre à toutes les questions qu'on peut te proposer?

GORGIAS.

Oui, Chéréphon ; c'est ce que je déclarais tout-à-l'heure, et j'ajoute que depuis bien des années personne ne m'a proposé aucune question qui me fût nouvelle.

CHÉRÉPHON.

A ce compte, tu dois répondre avec bien de l'aisance, Gorgias.

GORGIAS.

Il ne tient qu'à toi, Chéréphon, d'en faire l'essai.

POLUS.

Assurément; mais fais-le sur moi, si tu le veux bien, Chéréphon: car Gorgias me paraît fatigué; il vient de discourir bien long-temps.

CHÉRÉPHON.

Quoi donc, Polus? te flattes-tu de mieux répondre que Gorgias?

POLUS.

Qu'importe, pourvu que je réponde assez bien pour toi?

CHÉRÉPHON.

Cela n'y fait rien. Réponds donc puisque tu le veux.

POLUS.

Interroge.

CHÉRÉPHON.

C'est ce que je vais faire. Si Gorgias était habile dans le même art que son frère Hérodicus *, quel nom aurions-nous raison de lui donner? Le même qu'à Hérodicus, n'est-ce pas?

POLUS.

Sans doute.

* Il ne faut pas confondre cet Hérodicus, médecin, de Léontium, avec l'Hérodicus de Sélymbrie, dont il est question dans le *Protagoras*, p. 26, et dans la *République*, l. III.

CHÉRÉPHON.

Nous aurions donc raison de l'appeler médecin.

POLUS.

Oui.

CHERÉPHON.

Et s'il était versé dans le même art qu'Aristophon, fils d'Aglaophon, ou que son frère*, de quel nom conviendrait-il de l'appeler?

POLUS.

Du nom de peintre, évidemment.

CHÉRÉPHON.

Puisqu'il est habile dans un certain art, quel nom faut-il lui donner?

POLUS.

Chéréphon, il y a, parmi les hommes, un grand nombre d'arts qu'à force d'expériences l'expérience a découverts : car l'expérience fait que notre vie marche avec ordre, et l'inexpérience, au hasard. Les hommes se sont donc partagé les arts : les uns ont pris ceux-ci, les autres ceux-là, chacun à sa manière ; les meilleurs ont pris les meilleurs**; Gorgias est de ce nom-

* Polygnote, statuaire, et surtout peintre fameux. PLINE, *Hist. Natur.* XXXV, 35.

** Il y a, dans cette tirade de Polus, une symétrie de tours et de désinences qu'il n'a pas toujours été possible de bien rendre. On conjecture, d'après ce passage et un autre du même dialogue, et l'endroit d'Aristote, *Métaphysique*, I,

bre, et l'art qu'il possède est le plus beau de tous.

SOCRATE.

Il me paraît, Gorgias, que Polus est très exercé à discourir ; mais il ne tient pas la parole qu'il a donnée à Chéréphon.

GORGIAS.

Pourquoi donc, Socrate ?

SOCRATE.

Il ne répond pas, ce me semble, à ce qu'on lui demande.

GORGIAS.

Interroge-le toi-même, si tu le trouves bon.

SOCRATE.

Non, mais s'il te plaisait de répondre, je t'interrogerais bien plus volontiers ; d'autant que, sur ce que Polus vient de dire, il m'est évident qu'il s'est bien plus appliqué à cet art qu'on appelle la rhétorique, qu'à celui de la conversation.

POLUS.

Pour quelle raison, Socrate ?

SOCRATE.

Par la raison, Polus, que Chéréphon t'ayant demandé dans quel art Gorgias est habile, tu

1, que ce sont les propres termes de Polus, tirés d'un de ses ouvrages.

fais l'éloge de son art, comme si quelqu'un le méprisait, et tu ne dis point ce qu'il est.

POLUS.

N'ai-je pas répondu que c'était le plus beau de tous les arts?

SOCRATE.

J'en conviens; mais personne ne t'interroge sur la qualité de l'art de Gorgias : on te demande seulement ce qu'il est, et de quel nom on doit appeler Gorgias. Chéréphon t'a mis sur la voie par des exemples, et tu lui avais d'abord bien répondu et en peu de mots. Dis-nous donc de même maintenant quel art professe Gorgias, et quel nom nous devons lui donner. Ou plutôt, Gorgias, dis-nous toi-même de quel nom il faut t'appeler, et quel art tu possèdes.

GORGIAS.

La rhétorique, Socrate.

SOCRATE.

Il faut donc t'appeler rhéteur?

GORGIAS.

Et bon rhéteur, Socrate, si tu veux m'appeler ce que *je me glorifie d'être* *, pour me servir de l'expression d'Homère.

* Hom. *Iliad.* liv. VI, v. 211. — Et aussi liv. I, v. 91; liv. II, v. 82; liv. IV, v. 264.

SOCRATE.

J'y consens.

GORGIAS.

Hé bien ! appelle-moi ainsi.

SOCRATE.

Et ne dirons-nous pas que tu es capable d'enseigner cet art aux autres ?

GORGIAS.

C'est de quoi je fais profession, non-seulement ici, mais ailleurs.

SOCRATE.

Voudrais-tu bien, Gorgias, continuer en partie à interroger, en partie à répondre, comme nous faisons maintenant, et remettre à un autre temps les longs discours, comme celui que Polus avait commencé ? Mais, de grâce, tiens ta promesse, et réduis-toi à faire des réponses courtes à chaque question.

GORGIAS.

Socrate, il y a des réponses qui exigent nécessairement quelque étendue. Néanmoins je ferai en sorte qu'elles soient aussi courtes qu'il est possible. Car une des choses dont je me vante est que personne ne dira les mêmes choses en moins de paroles que moi.

SOCRATE.

C'est ce qu'il faut ici, Gorgias. Montre-moi

aujourd'hui ta précision; tu nous déploieras une autre fois ton abondance.

GORGIAS.

Je le ferai, et tu conviendras que tu n'as jamais entendu parler plus brièvement.

SOCRATE.

Puisque tu te vantes d'être habile dans l'art de la rhétorique, et capable d'enseigner cet art à un autre, apprends-moi quel est son objet: comme, par exemple, l'art du tisserand a pour objet de faire des habits, n'est-ce pas?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et la musique de composer des chants?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Par Junon, Gorgias, j'admire tes réponses : il n'est pas possible d'en faire de plus courtes.

GORGIAS.

Je me flatte, Socrate, que tu ne seras pas mécontent de moi, sous ce rapport.

SOCRATE.

Fort bien. Réponds-moi, je te prie, de même sur la rhétorique, et dis-moi quel est son objet.

GORGIAS.

Les discours.

SOCRATE.

Quels discours, Gorgias? Ceux avec lesquels le médecin explique au malade le régime qu'il doit observer pour se rétablir?

GORGIAS.

Non.

SOCRATE.

La rhétorique n'a donc pas pour objet toute espèce de discours?

GORGIAS.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Elle apprend à parler.

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et n'apprend-elle pas à penser aussi sur les mêmes choses, sur lesquelles elle apprend à parler?

GORGIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Mais la médecine, que nous venons d'apporter en exemple, ne met-elle pas en état de penser et de parler sur les malades?

GORGIAS.

Nécessairement.

SOCRATE.

La médecine, à ce qu'il paraît, a donc aussi pour objet les discours.

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ceux qui concernent les maladies?

GORGIAS.

Précisément.

SOCRATE.

La gymnastique a de même pour objet les discours sur la bonne et la mauvaise disposition du corps.

GORGIAS.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Et il en est ainsi, Gorgias, des autres arts: chacun d'eux a pour objet les discours relatifs à la chose sur laquelle il s'exerce.

GORGIAS.

Il paraît qu'oui.

SOCRATE.

Pourquoi donc n'appelles-tu pas rhétorique les autres arts qui ont aussi pour objet les discours, puisque tu donnes ce nom à un art dont les discours sont l'objet?

GORGIAS.

C'est, Socrate, que tous les arts ne s'occupent presque que d'ouvrages de main et d'autres semblables ; au lieu que la rhétorique ne produit rien de pareil, et que tout son effet, toute sa force* est dans les discours. Voilà pourquoi je dis que la rhétorique a les discours pour objet ; et je prétends que je dis vrai en cela.

SOCRATE.

Je crois comprendre ce que tu veux désigner par cet art ; mais je verrai la chose plus clairement tout-à-l'heure. Réponds-moi ; il y a des arts, n'est-ce pas ?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Parmi tous les arts, les uns consistent, je pense, principalement dans l'action, et n'ont besoin que de très peu de discours ; quelques-uns même n'en ont que faire du tout : mais leur ouvrage peut s'achever en silence, comme la peinture, la sculpture et beaucoup d'autres. Tels sont,

* *Toute sa force*. Il y a dans le texte κύρωσις, qui appartient au dialecte sicilien, tandis que plus bas Socrate se sert du mot attique κῦρος. Cette nuance échappe à la traduction.

à ce qu'il me paraît, les arts que tu dis n'avoir aucun rapport à la rhétorique.

GORGIAS.

Tu saisis parfaitement ma pensée, Socrate.

SOCRATE.

Il y a, au contraire, d'autres arts qui exécutent tout ce qui est de leur ressort par le discours, et qui d'ailleurs n'ont besoin d'aucune ou de presque aucune action. Tels sont la numération et le calcul dans l'arithmétique, la géométrie, le jeu de dés, et beaucoup d'autres arts, dont quelques-uns demandent autant de paroles que d'actions, et la plupart davantage, et dont tout l'effet et toute la force est dans le discours. C'est de ce nombre que tu dis, ce me semble, qu'est la rhétorique.

GORGIAS.

A merveille.

SOCRATE.

Ton intention n'est pourtant pas, je pense, de donner le nom de rhétorique à aucun de ces arts, si ce n'est peut-être que, comme tu as dit en termes exprès que la rhétorique est un art dont la force est tout entière dans le discours, quelqu'un voulût chicaner sur les mots, et en tirer cette conclusion : Gorgias, tu donnes donc le nom de rhétorique à l'arithmétique. Mais je ne

pense pas que tu appelles ainsi ni l'arithmétique, ni la géométrie.

GORGIAS.

Tu ne te trompes point, Socrate, et tu prends ma pensée comme il faut la prendre.

SOCRATE.

Allons, achève ta réponse à ma question. Puisque la rhétorique est un de ces arts qui font un grand usage du discours, et que beaucoup d'autres sont dans le même cas, tâche de me dire par rapport à quoi toute la force de la rhétorique consiste dans le discours. Si quelqu'un me demandait au sujet d'un des arts que je viens de nommer : Socrate, qu'est-ce que la numération ? je lui répondrais, comme tu as fait tout-à-l'heure, que c'est un des arts dont toute la force est dans le discours. Et s'il me demandait de nouveau : Par rapport à quoi ? je lui dirais que c'est par rapport à la connaissance du pair et de l'impair, pour savoir combien il y a d'unités dans l'un et dans l'autre. Pareillement, s'il me demandait : Qu'entends-tu par le calcul ? je lui dirais aussi que c'est un des arts dont toute la force consiste dans le discours. Et s'il continuait à me demander : Par rapport à quoi ? je lui répondrais, comme ceux qui recueillent les suffrages

dans les assemblées du peuple *, que pour tout le reste la numération est comme le calcul, puisqu'elle a le même objet, savoir, le pair et l'impair; mais qu'il y a cette différence, que le calcul considère en quel rapport le pair et l'impair sont entre eux, relativement à la quantité. Si on m'interrogeait encore sur l'astronomie, et qu'après que j'aurais répondu que c'est aussi un art qui exécute par le discours tout ce qui est de son ressort, on ajoutât : Socrate, à quoi se rapportent les discours de l'astronomie? je dirais qu'ils se rapportent au mouvement des astres, du soleil et de la lune, et qu'ils expliquent en quel rapport ils sont, relativement à la vitesse.

GORGIAS.

Tu répondrais très bien, Socrate.

SOCRATE.

Réponds-moi de même, Gorgias. La rhéto-

* *Le scholiaste :* Dans les assemblées pour la discussion des lois, l'huissier nomme d'abord le nom du votant, celui de son père et de son dème, lorsqu'il vote pour la première fois par exemple : Démosthène, fils de Démosthène, de Pæanée, vote ainsi. Si le même votant veut ajouter quelque chose, l'huissier, pour être court, dit : Un tel, pour tout le reste comme auparavant; il ajoute ceci. . . .

rique est un de ces arts qui achèvent et exécutent tout par le discours, n'est-ce pas?

GORGIAS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Dis-moi donc quel est le sujet auquel se rapportent ces discours dont la rhétorique fait usage.

GORGIAS.

Ce sont les plus grandes de toutes les affaires humaines, Socrate, et les plus importantes.

SOCRATE.

Ce que tu dis là, Gorgias, est une chose controversée, sur laquelle il n'y a encore rien de décidé: car tu as, je pense, entendu chanter dans les banquets la chanson, où les convives, faisant l'énumération des biens de la vie, disent que le premier est la santé; le second, la beauté; le troisième, la richesse acquise sans injustice, comme parle l'auteur de la chanson *.

GORGIAS.

Je l'ai entendu; mais à quel propos dis-tu cela?

SOCRATE.

C'est que les artisans de ces biens, chantés par

* Simonide, ou Epicharme, selon le Scholiaste. *Voyez* BRUNCK, *Annal.* I, 122.

le poète, savoir, le médecin, le maître de gymnase, l'économe, se mettront aussitôt avec toi sur les rangs, et que le médecin me dira le premier : Socrate, Gorgias, te trompe. Son art n'a point pour objet le plus grand des biens de l'homme ; c'est le mien. Si je lui demandais : Toi, qui parles de la sorte, qui es-tu ? Je suis médecin, me répondra-t-il. Et que prétends-tu ? que le plus grand des biens est celui que produit ton art ? Peut-on le contester, Socrate, me dira-t-il peut-être, puisqu'il produit la santé ? Est-il un bien préférable pour les hommes à la santé ? Après celui-ci, le maître de gymnase pourrait bien dire : Socrate, je serais très surpris que Gorgias pût te montrer quelque bien résultant de son art, plus grand que celui qui résulte du mien. Et toi, mon ami, répliquerai-je, qui es-tu ? quelle est ta profession ? Je suis maître de gymnase, répondrait-il ; ma profession est de rendre le corps humain beau et robuste. Après le maître de gymnase viendrait l'économe, qui, méprisant toutes les autres professions, me dirait, à ce que je m'imagine : Juge toi-même, Socrate, si Gorgias ou quelque autre peut produire un bien plus grand que la richesse. Quoi donc ! lui dirions-nous, est-ce toi qui fais la richesse ? Sans doute, répondrait-il. Qui es-tu donc ? Je suis économe. Et quoi ! est-ce que tu regardes la richesse comme

le plus grand de tous les biens? Assurément, dira-t-il. Cependant, Gorgias que voici, prétend que son art produit un plus grand bien que le tien. Il est clair qu'il demanderait après cela: Quel est donc ce plus grand bien? Que Gorgias s'explique. Imagine-toi, Gorgias, que la même question t'est faite par eux et par moi; et dis-moi en quoi consiste ce que tu appelles le plus grand bien de l'homme, celui que tu te vantes de produire.

GORGIAS.

C'est en effet, Socrate, le plus grand de tous les biens, qui rend libre et même puissant dans chaque ville.

SOCRATE.

Mais encore quel est-il?

GORGIAS.

C'est, selon moi, d'être en état de persuader par ses discours les juges dans les tribunaux, les sénateurs dans le sénat, le peuple dans les assemblées, en un mot tous ceux qui composent toute espèce de réunion politique. Or, ce talent mettra à tes pieds le médecin et le maître de gymnase: et l'on verra que l'économe s'est enrichi, non pour lui, mais pour un autre, pour toi qui possèdes l'art de parler et de gagner l'esprit de la multitude.

SOCRATE.

Enfin, Gorgias, il me paraît que tu m'as montré, d'aussi près qu'il est possible, quel art est la rhétorique. Si j'ai bien compris, tu dis qu'elle est l'ouvrière de la persuasion, que tel est le but de toutes ses opérations, et qu'en somme elle se termine là. Pourrais-tu en effet me prouver que le pouvoir de la rhétorique aille plus loin que de faire naître la persuasion dans l'âme des auditeurs?

GORGIAS.

Nullement, Socrate, et tu l'as, à mon avis, bien définie; car c'est à cela véritablement qu'elle se réduit.

SOCRATE.

Écoute-moi, Gorgias. S'il est quelqu'un qui, en conversant avec un autre, soit jaloux de bien comprendre quelle est la chose dont on parle, sois assuré que je me flatte d'être un de ceux-là, et je pense que tu en es aussi.

GORGIAS.

A quoi tend ceci, Socrate?

SOCRATE.

Le voici : tu sauras que je ne conçois en aucune façon de quelle nature est la persuasion que tu attribues à la rhétorique, ni relativement à quoi cette persuasion a lieu. Ce n'est pas que

je ne soupçonne ce que tu veux dire; mais je ne t'en demanderai pas moins quelle persuasion la rhétorique fait naître, et sur quoi. Si je t'interroge, au lieu de te faire part de mes soupçons, ce n'est point à cause de toi, mais de cet entretien, afin qu'il aille de manière que nous sachions clairement ce dont il est question entre nous. Vois toi-même si j'ai raison de t'interroger. Si je te demandais dans quelle classe de peintres est Zeuxis, et si tu me répondais qu'il peint des animaux, n'aurai-je pas raison de te demander encore quels animaux il peint, et sur quoi ? *

GORGIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

N'est-ce point parce qu'il y a d'autres peintres qui peignent aussi des animaux ?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Au lieu que si Zeuxis était le seul qui en peignît, alors tu aurais bien répondu.

GORGIAS.

Assurément.

SOCRATE.

Dis-moi donc, par rapport à la rhétorique : te

* Sur quelle matière, la toile ou la pierre.

semble-t-il qu'elle produise seule la persuasion, ou qu'il y a d'autres arts qui en font autant? Voici quelle est ma pensée : quiconque enseigne quoi que ce soit, persuade-t-il ou non ce qu'il enseigne?

GORGIAS.

Il le persuade sans contredit, Socrate.

SOCRATE.

Pour revenir donc aux mêmes arts dont il a déjà été fait mention, l'arithmétique et l'arithméticien ne nous enseignent-ils pas ce qui concerne les nombres?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et en même temps ne persuadent-ils pas?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

L'arithmétique est donc aussi ouvrière de la persuasion?

GORGIAS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Si on nous demandait : De quelle persuasion, et sur quoi? nous dirions que c'est celle qui ap-

prend la quantité du nombre, soit pair, soit impair. Appliquant la même réponse aux autres arts dont nous parlions, il nous sera aisé de montrer qu'ils produisent la persuasion, et d'en marquer l'espèce et l'objet; n'est-il pas vrai.

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

La rhétorique n'est donc pas le seul art dont la persuasion soit l'ouvrage.

GORGIAS.

Tu dis vrai.

SOCRATE.

Par conséquent, puisqu'elle n'est pas la seule qui la produise, et que d'autres arts en font autant, nous sommes en droit, comme au sujet du peintre, de demander en outre de quelle persuasion la rhétorique est l'art, et sur quoi roule cette persuasion. Ne penses-tu pas que cette question est à sa place?

GORGIAS.

Si fait.

SOCRATE.

Réponds donc, Gorgias, puisque tu penses ainsi.

GORGIAS.

Je parle, Socrate, de cette persuasion qui a

lieu dans les tribunaux et les assemblées publiques, comme je disais tout-à-l'heure, et qui roule sur ce qui est juste ou injuste.

SOCRATE.

Je soupçonnais que tu avais en vue cette persuasion et ces objets, Gorgias, mais je n'en ai rien dit, afin que tu ne fusses pas surpris, si, dans la suite de cet entretien, je t'interroge sur des choses qui paraissent évidentes; car ce n'est point à cause de toi, comme je t'ai déjà dit, que j'en agis de la sorte, mais à cause de la conversation, pour qu'elle marche régulièrement, et que sur de simples conjectures nous ne prenions point l'habitude de prévenir et de deviner nos pensées de part et d'autre; mais que tu achèves ccmme il te plaira ton discours, selon les principes que tu auras établis toi-même.

GORGIAS.

Socrate, à mon avis, rien n'est plus sensé que cette conduite.

SOCRATE.

Allons en avant, et examinons encore ceci. Admets-tu ce qu'on appelle savoir?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et ce qu'on nomme croire?

GORGIAS.

Je l'admets aussi.

SOCRATE.

Te semble-t-il que savoir et croire, la science et la croyance soient la même chose, ou bien deux choses différentes?

GORGIAS.

Je pense, Socrate, que ce sont deux choses différentes.

SOCRATE.

Tu penses juste, et tu pourrais en juger à cette marque. Si on te demandait: Gorgias, y a-t-il une croyance fausse et une croyance vraie? tu en conviendrais sans doute.

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Mais quoi! y a-t-il de même une science fausse et une science vraie?

GORGIAS.

Non, certes.

SOCRATE.

Il est donc évident que savoir et croire n'est pas la même chose.

GORGIAS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Cependant ceux qui savent sont persuadés, comme ceux qui croient.

GORGIAS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Veux-tu qu'en conséquence nous mettions deux espèces de persuasions, dont l'une produit la croyance sans la science, et l'autre la science.

GORGIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

De ces deux persuasions, quelle est celle que la rhétorique opère dans les tribunaux et les autres assemblées, au sujet du juste et de l'injuste? Est-ce celle d'où naît la croyance sans la science, ou celle qui engendre la science?

GORGIAS.

Il est évident, Socrate, que c'est celle d'où naît la croyance.

SOCRATE.

La rhétorique, à ce qu'il paraît, est donc ouvrière de la persuasion qui fait croire, et non de celle qui fait savoir, relativement au juste et à l'injuste.

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi l'orateur ne se propose point d'instruire les tribunaux et les autres assemblées sur le juste et l'injuste, mais uniquement de les amener à croire. Aussi bien ne pourrait-il jamais, en si peu de temps, instruire tant de personnes à-la-fois sur de si grands objets.

GORGIAS.

Non, sans doute.

SOCRATE.

Cela posé, voyons, je te prie, ce que nous devons penser de la rhétorique. Pour moi, je ne puis encore me former une idée précise de ce que j'en dois dire. Lorsqu'une ville s'assemble pour faire choix de médecins, de constructeurs de vaisseaux, ou de toute autre espèce d'ouvriers, n'est-il pas vrai que l'orateur n'aura point alors de conseil à donner puisqu'il est évident que, dans chacun de ces cas, il faut choisir le plus instruit? Ni lorsqu'il s'agira de la construction des murs, des ports, ou des arsénaux; mais que l'on consultera là-dessus les architectes : ni lorsqu'on délibérera sur le choix d'un général, sur l'ordre dans lequel on marchera à l'ennemi, sur les postes dont on doit s'emparer; mais qu'en ces circon-

stances les gens de guerre diront leur avis, et les orateurs ne seront pas consultés. Qu'en penses-tu, Gorgias? Puisque tu te dis orateur, et capable de former d'autres orateurs, on ne peut mieux s'adresser qu'à toi pour connaître à fond ton art. Figure-toi d'ailleurs que je travaille ici dans tes intérêts. Peut-être parmi ceux qui sont ici * y en a-t-il qui désirent d'être de tes disciples, comme j'en sais quelques-uns et même beaucoup, qui ont cette envie, et qui n'osent pas t'interroger. Persuade-toi donc que, quand je t'interroge, c'est comme s'ils te demandaient eux-mêmes : Gorgias, que nous en reviendra-t-il, si nous prenons tes leçons? sur quoi serons-nous en état de conseiller nos concitoyens? Sera-ce seulement sur le juste et l'injuste, ou, en outre, sur les objets dont Socrate vient de parler? Essaie de leur répondre.

GORGIAS.

Je vais, Socrate, essayer de te développer en son entier toute la vertu de la rhétorique; car tu m'as mis parfaitement sur la voie. Tu sais sans doute que les arsenaux des Athéniens, leurs murailles, leurs ports, ont été construits, en par-

* Τῶν ἔνδον ὄντων. Expression qui prouve bien que cette conversation a lieu dans la maison et non sur la place publique.

tie sur les conseils de Thémistocle, en partie sur ceux de Périclès, et non sur ceux des ouvriers.

SOCRATE.

Je sais, Gorgias, qu'on le dit de Thémistocle. A l'égard de Périclès, je l'ai entendu moi-même, lorsqu'il conseilla aux Athéniens d'élever la muraille qui sépare Athènes du Pirée *.

GORGIAS.

Ainsi tu vois, Socrate, que quand il s'agit de prendre un parti sur les objets dont tu parlais, les orateurs sont ceux qui conseillent, et dont l'avis l'emporte.

SOCRATE.

C'est aussi ce qui m'étonne, Gorgias, et ce qui est cause que je t'interroge depuis si longtemps sur la vertu de la rhétorique. A le prendre ainsi, elle me paraît merveilleusement grande.

GORGIAS.

Et si tu savais tout, Socrate, si tu savais que la rhétorique embrasse, pour ainsi dire, la vertu de tous les autres arts! Je vais t'en donner une preuve bien frappante. Je suis souvent entré, avec mon frère ** et d'autres médecins, chez certains

* A la mort de Périclès Socrate avait 40 ans.

** Hérodicus.

malades qui ne voulaient point ou prendre une potion, ou souffrir qu'on leur appliquât le fer ou le feu. Le médecin ne pouvant rien gagner sur leur esprit, j'en suis venu à bout, moi, sans le secours d'aucun autre art que de la rhétorique. J'ajoute que, si un orateur et un médecin se présentent dans une ville, et qu'il soit question de disputer de vive voix devant le peuple, ou devant quelque autre assemblée, sur la préférence entre l'orateur et le médecin, on ne fera nulle attention à celui-ci, et l'homme qui a le talent de la parole sera choisi, s'il entreprend de l'être. Pareillement, dans la concurrence avec un homme de toute autre profession, l'orateur se fera choisir préférablement à qui que ce soit, parce qu'il n'est aucune matière sur laquelle il ne parle en présence de la multitude d'une manière plus persuasive que tout autre artisan, quel qu'il soit. Telle est l'étendue et la puissance de la rhétorique. Il faut cependant, Socrate, user de la rhétorique, comme on use des autres exercices: car, parce qu'on a appris le pugilat, le pancrace, le combat avec des armes véritables, de manière à pouvoir vaincre également ses amis et ses ennemis, on ne doit pas pour cela frapper ses amis, les percer ni les tuer; mais, certes, il ne faut pas non plus, parce que quelqu'un ayant fréquenté les gymnases, s'y étant fait un corps ro-

buste, et étant devenu bon lutteur, aura frappé son père ou sa mère, ou quelque autre de ses parens ou de ses amis, prendre pour cela en aversion et chasser des villes les maîtres de gymnase et d'escrime; car ils n'ont dressé leurs élèves à ces exercices qu'afin qu'ils en fissent un bon usage contre les ennemis et les méchans, pour la défense, et non pour l'attaque, et ce sont leurs élèves qui, contre leur intention, usent mal de leur force et de leur adresse; il ne s'ensuit donc pas que les maîtres soient mauvais, non plus que l'art qu'ils professent, ni qu'il en faille rejeter la faute sur lui; mais elle retombe, ce me semble, sur ceux qui en abusent. On doit porter le même jugement de la rhétorique. L'orateur est, à la vérité, en état de parler contre tous et sur toute chose; en sorte qu'il sera plus propre que personne à persuader en un instant la multitude sur tel sujet qu'il lui plaira; mais ce n'est pas une raison pour lui d'enlever aux médecins ni aux autres artisans leur réputation, parce qu'il est en son pouvoir de le faire. Au contraire, on doit user de la rhétorique comme des autres exercices, selon les règles de la justice. Et si quelqu'un, s'étant formé à l'art oratoire, abuse de cette faculté et de cet art pour commettre une action injuste, on n'est pas, je pense, en droit pour cela de haïr et de bannir des villes le maître qui

lui a donné des leçons : car il ne lui a mis son art entre les mains qu'afin qu'il s'en servît pour de justes causes ; et l'autre en fait un usage tout opposé. C'est donc le disciple qui abuse de l'art qu'on doit haïr, chasser, faire mourir, et non pas le maître.

SOCRATE.

Tu as, je pense, Gorgias, assisté comme moi à bien des disputes, et tu y as sans doute remarqué une chose, savoir que, sur quelque sujet que les hommes entreprennent de converser, ils ont bien de la peine à fixer, de part et d'autre, leurs idées, et à terminer l'entretien, après s'être instruits et avoir instruit les autres. Mais s'élève-t-il entre eux quelque controverse, et l'un prétend-il que l'autre parle avec peu de justesse ou de clarté, ils se fâchent, et s'imaginent que c'est par envie qu'on les contredit, qu'on parle pour disputer, et non pour éclaircir le sujet. Quelques-uns finissent par les injures les plus grossières, et se séparent après avoir dit et entendu des personnalités si odieuses, que les assistans se veulent du mal de s'être trouvés présens à de pareilles conversations. A quel propos te préviens-je là-dessus? C'est qu'il me paraît que tu ne parles point à présent d'une manière conséquente, ni bien assortie à ce que tu as dit précédemment sur la rhétorique; et j'ap-

préhende, si je te réfute, que tu n'ailles te mettre dans l'esprit que mon intention n'est pas de disputer sur la chose même, pour l'éclaircir, mais contre toi. Si tu es donc du même caractère que moi, je t'interrogerai avec plaisir; sinon, je n'irai pas plus loin. Mais quel est mon caractère? Je suis de ces gens qui aiment qu'on les réfute, lorsqu'ils ne disent pas la vérité, qui aiment aussi à réfuter les autres, quand ils s'écartent du vrai, et qui, du reste, ne prennent pas moins de plaisir à se voir réfutés qu'à réfuter. Je tiens en effet pour un bien d'autant plus grand d'être réfuté, qu'il est véritablement plus avantageux d'être délivré du plus grand des maux, que d'en délivrer un autre; et je ne connais, pour l'homme, aucun mal égal à celui d'avoir des idées fausses sur la matière que nous traitons. Si donc tu m'assures que tu es dans les mêmes dispositions que moi, continuons la conversation; ou, si tu crois devoir la laisser là, j'y consens, terminons ici l'entretien.

GORGIAS.

J'espère, Socrate, être des gens dont tu as fait le portrait. Il nous faut aussi pourtant avoir égard à ceux qui nous écoutent. Long-temps avant que tu vinsses, je leur ai déjà expliqué bien des choses; et, si nous reprenons la conversation, peut-être nous mènera-t-elle loin. Il con-

vient donc de penser aussi aux assistans, et de n'en retenir aucun qui aurait quelque autre chose à faire.

CHÉRÉPHON.

Vous entendez, Gorgias et Socrate, le bruit que font tous ceux qui sont présens, pour témoigner le désir qu'ils ont de vous entendre, si vous continuez à parler. Pour moi, aux dieux ne plaise que j'aie jamais des affaires si pressées, qu'elles m'obligent à quitter une dispute aussi intéressante et aussi bien dirigée, pour vaquer à quelque chose de plus nécessaire.

CALLICLÈS.

Par tous les dieux, Chéréphon, tu as raison. J'ai déjà assisté à bien des entretiens, mais je ne sais si aucun m'a causé autant de plaisir que celui-ci, et vous m'obligeriez fort, si vous vouliez converser ainsi toute la journée *.

SOCRATE.

Si Gorgias y consent, tu ne trouveras, Calliclès, nul obstacle de ma part.

GORGIAS.

Il serait désormais honteux pour moi de n'y

* Il est aisé de reconnaître ici le ton du maître de la maison. Les assistans dont parle Chéréphon sont des invités de Calliclès, arrivés avant Chéréphon et Socrate, et qui ont déjà entendu Gorgias.

pas consentir, Socrate, surtout après m'être engagé à répondre à quiconque voudra m'interroger. Reprends donc l'entretien, si cela plaît à la compagnie, et propose-moi ce que tu jugeras à propos.

SOCRATE.

Écoute, Gorgias, ce qui me surprend dans ton discours. Peut-être n'as-tu rien dit que de vrai, et t'ai-je mal compris. Tu es, dis-tu, en état de former un homme à l'art oratoire, s'il veut prendre tes leçons.

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

C'est-à-dire, n'est-il pas vrai, que tu le rendras capable de parler sur toute chose d'une manière plausible devant la multitude, non en enseignant, mais en persuadant?

GORGIAS.

Justement.

SOCRATE.

Tu as ajouté, en conséquence, que, pour ce qui regarde la santé, l'orateur s'attirera plus de croyance que le médecin.

GORGIAS.

Oui, pourvu qu'il ait affaire à la multitude.

SOCRATE.

Par la multitude tu entends sans doute les ignorans; car apparemment l'orateur n'aura pas d'avantage sur le médecin, devant des personnes instruites.

GORGIAS.

Tu dis vrai.

SOCRATE.

Si donc il est plus propre à persuader que le médecin, n'est-il pas plus propre à persuader que celui qui sait?

GORGIAS.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Quoique lui-même ne soit pas médecin, n'est-ce pas?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Mais celui qui n'est pas médecin n'est-il point ignorant dans les choses où le médecin est savant?

GORGIAS.

Sans doute.

SOCRATE.

Ainsi l'ignorant sera plus propre à persuader

que le savant vis-à-vis des ignorans, s'il est vrai que l'orateur soit plus propre à persuader que le médecin. N'est-ce point ce qui résulte de là, ou s'ensuit-il autre chose ?

GORGIAS.

Oui, c'est bien ici ce qui en résulte.

SOCRATE.

Cet avantage de l'orateur et de la rhétorique n'est-il pas le même par rapport aux autres arts ? je veux dire qu'il n'est pas nécessaire qu'elle s'instruise de la nature des choses, et qu'il suffit qu'elle invente quelque moyen de persuasion, de manière à paraître aux yeux des ignorans plus savante que ceux qui savent.

GORGIAS.

N'est-ce pas une chose bien commode, Socrate, de n'avoir pas besoin d'apprendre d'autre art que celui-là, pour ne le céder en rien aux artisans ?

SOCRATE.

Si en cette qualité l'orateur le cède ou ne le cède point aux autres, c'est ce que nous examinerons tout-à-l'heure, si notre sujet le demande. Mais auparavant voyons si, par rapport au juste et à l'injuste, au beau et au laid, au bon et au mauvais, l'orateur est dans le même cas que par rapport à la santé et aux objets des

autres arts, et qu'ignorant ce qui est bon ou mauvais, beau ou laid, juste ou injuste, il ait seulement imaginé là-dessus quelque expédient pour persuader, et paraître vis-à-vis des ignorans mieux instruit que les savans, quoiqu'il soit ignorant lui-même: ou bien voyons si c'est une nécessité que celui qui veut apprendre la rhétorique sache tout cela et s'y soit rendu habile avant de prendre tes leçons; ou si, au cas qu'il n'en ait aucune connaissance, toi qui es maître de rhétorique, tu ne lui enseigneras point du tout ces choses, parce que ce n'est pas ton affaire, mais si tu feras d'ailleurs en sorte que ne les sachant point, il paraisse les savoir, et qu'il passe pour homme de bien, sans l'être; ou si tu ne pourras point absolument lui enseigner la rhétorique, à moins qu'il n'ait appris d'avance la vérité sur ces matières. Que penses-tu là-dessus, Gorgias? Au nom de Jupiter, développe-nous, comme tu l'as promis il n'y a qu'un moment, toute la vertu de la rhétorique.

GORGIAS.

Je pense, Socrate, que quand il ne saurait rien de tout cela, il l'apprendrait auprès de moi.

SOCRATE.

Arrête, je te prie. Tu réponds très bien. Afin donc que tu puisses faire de quelqu'un un ora-

teur, il faut, de toute nécessité, qu'il connaisse ce que c'est que le juste et l'injuste, soit qu'il l'ait appris avant d'aller à ton école, soit qu'il l'apprenne de toi.

GORGIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Mais quoi? celui qui a appris le métier de charpentier est-il charpentier, ou non?

GORGIAS.

Il l'est.

SOCRATE.

Et quand on a appris la musique, n'est-on pas musicien?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Et quand on a appris la médecine, n'est-on pas médecin? En un mot, par rapport à tous les autres arts, quand on a appris ce qui leur appartient, n'est-on pas tel que doit être l'élève de chacun de ces arts?

GORGIAS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Ainsi, par la même raison, celui qui a appris ce qui appartient à la justice est juste.

GORGIAS.

Nul doute.

SOCRATE.

Mais l'homme juste fait des actions justes.

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

C'est donc une nécessité que l'orateur soit juste, et que l'homme juste veuille faire des actions justes.

GORGIAS.

Du moins la chose paraît telle.

SOCRATE.

L'homme juste ne voudra donc jamais commettre une injustice?

GORGIAS.

La conclusion est nécessaire.

SOCRATE.

Ne suit-il pas nécessairement de ce qui a été dit, que l'orateur est juste?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Jamais, par conséquent, l'orateur ne voudra commettre une injustice.

GORGIAS.

Il paraît que non.

SOCRATE.

Te rappelles-tu d'avoir dit, un peu plus haut, qu'il ne fallait pas s'en prendre aux maîtres de gymnase, ni les chasser des villes, parce qu'un athlète aura abusé du pugilat, et fait quelque action injuste? et pareillement que, si quelque orateur fait un usage injuste de la rhétorique, on ne doit point en faire tomber la faute sur son maître, ni le bannir de l'État, mais qu'il faut la rejeter sur l'auteur même de l'injustice, qui n'a point usé de la rhétorique comme il devait? As-tu dit cela, ou non?

GORGIAS.

Je l'ai dit.

SOCRATE.

Et ne venons-nous pas de voir que ce même orateur est incapable de commettre aucune injustice?

GORGIAS.

Nous venons de le voir.

SOCRATE.

Et ne disais-tu pas dès le commencement,

Gorgias, que la rhétorique a pour objet les discours qui traitent, non du pair et de l'impair, mais du juste et de l'injuste? N'est-il pas vrai?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Lors donc que tu parlais de la sorte, je supposais que la rhétorique ne pouvait jamais être une chose injuste, puisque ses discours roulent toujours sur la justice. Mais quand je t'ai entendu dire un peu après que l'orateur pouvait faire un usage injuste de la rhétorique, j'ai été bien surpris, et j'ai cru que tes deux discours ne s'accordaient pas; c'est ce qui m'a fait dire que si tu regardais, ainsi que moi, comme un avantage d'être réfuté, nous pouvions continuer l'entretien; sinon, qu'il fallait le laisser là. Nous étant mis ensuite à examiner la chose, tu vois toi-même qu'il a été accordé que l'orateur ne peut user injustement de la rhétorique, ni vouloir commettre une injustice. Et par le chien *, Gorgias, ce n'est pas la matière d'un petit entretien, que d'examiner à fond ce qu'il faut penser à cet égard.

POLUS.

Quoi donc, Socrate, as-tu réellement de la

* Voyez la note de l'Apologie, t. I, p. 78.

rhétorique l'opinion que tu viens de dire? ou ne crois-tu pas plutôt que c'est par pudeur que Gorgias t'a avoué que l'orateur connaît le juste, le beau, le bon, et que si on venait chez lui sans être instruit de ces choses, il les enseignerait? C'est cet aveu, probablement, qui est cause de la contradiction où il est tombé, et dont tu t'applaudis, l'ayant jeté dans ces sortes de questions. Mais penses-tu qu'il y ait quelqu'un au monde qui reconnaisse qu'il n'a aucune connaissance de la justice, et qu'il n'est pas en état d'en instruire les autres? En vérité, il faut être bien étrange pour faire descendre le discours à de pareilles bagatelles.

SOCRATE.

Mon bel ami, nous nous procurons des amis et des enfans tout exprès, afin que si nous venons à faire quelque faux pas étant devenus vieux, vous autres jeunes gens vous redressiez et nos actions et nos discours. Si donc nous nous sommes trompés dans ce que nous avons dit, Gorgias et moi, toi, qui as tout entendu, relève-nous. Tu le dois. Parmi tous nos aveux, s'il y en a quelqu'un qui te paraisse mal accordé, je te permets de revenir dessus, et de le réformer à ta guise, pourvu seulement que tu prennes garde à une chose.

POLUS.

A quoi donc?

SOCRATE.

A réprimer, Polus, cette démangeaison de faire de longs discours, à laquelle tu étais sur le point de te livrer au commencement de cet entretien.

POLUS.

Quoi! ne pourrai-je donc point parler aussi long-temps qu'il me plaira?

SOCRATE.

Ce serait en user bien mal avec toi, mon cher, si étant venu à Athènes, l'endroit de la Grèce où l'on a la plus grande liberté de parler, tu étais le seul que l'on privât de ce droit. Mais mets-toi aussi à ma place. Si tu parles à ton aise, et que tu refuses de répondre avec précision à ce qu'on te propose, ne serais-je pas bien à plaindre à mon tour, s'il ne m'était point permis de m'en aller, et de ne pas t'écouter? Si donc tu prends quelque intérêt à la dispute précédente, et que tu veuilles la rectifier, reviens, ainsi que j'ai dit, sur tel endroit qu'il te plaira, interrogeant et répondant à ton tour, comme nous avons fait, Gorgias et moi, combattant mes raisons, et me permettant de combattre les tiennes. Tu te donnes sans doute pour

savoir les mêmes choses que Gorgias : n'est-ce pas?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Par conséquent, tu te livres aussi à quiconque veut t'interroger sur quelque sujet que ce soit, comme étant en état de le satisfaire.

POLUS.

Assurément.

SOCRATE.

Eh bien, choisis lequel des deux il te plaira, d'interroger ou de répondre.

POLUS.

J'accepte la proposition : réponds-moi, Socrate. Puisque Gorgias te paraît embarrassé à expliquer ce que c'est que la rhétorique, dis-nous ce que tu en penses.

SOCRATE.

Me demandes-tu quelle espèce d'art c'est, selon moi?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

A te dire la vérité, Polus, je ne la regarde pas comme un art.

POLUS.

Comment donc la regardes-tu ?

SOCRATE.

Comme une chose que tu te vantes d'avoir réduite en art dans un écrit que j'ai lu depuis peu.

POLUS.

Quelle chose encore ?

SOCRATE.

Une espèce de routine.

POLUS.

La rhétorique est donc une routine, à ton avis ?

SOCRATE.

Oui, à moins que tu ne sois d'un autre sentiment.

POLUS.

Et quel est l'objet de cette routine?

SOCRATE.

De procurer de l'agrément et du plaisir.

POLUS.

Ne juges-tu pas que la rhétorique est une belle chose, puisqu'elle met en état de plaire aux hommes ?

SOCRATE.

Quoi donc, Polus, t'ai-je déjà expliqué ce que j'entends par la rhétorique, pour me demander, comme tu fais, si je ne la trouve pas belle?

POLUS.

Ne t'ai-je point entendu dire que c'est une certaine routine?

SOCRATE.

Puisque faire plaisir a tant de prix à tes yeux, voudrais-tu bien me faire un petit plaisir?

POLUS.

Volontiers.

SOCRATE.

Demande-moi un peu quel art est, à mon avis, la cuisine.

POLUS.

J'y consens. Quel art est-ce que la cuisine?

SOCRATE.

Ce n'en est point un, Polus.

POLUS.

Qu'est-ce donc, parle.

SOCRATE.

Le voici. C'est une espèce de routine.

POLUS.

Quel est son objet? parle.

SOCRATE.

Le voici. C'est, Polus, de procurer de l'agrément et du plaisir.

POLUS.

La cuisine et la rhétorique sont-elles la même chose?

SOCRATE.

Point du tout; mais elles font partie l'une et l'autre de la même profession.

POLUS.

De quelle profession, s'il te plaît?

SOCRATE.

Je crains qu'il ne soit pas trop poli de dire ce qui en est, et je n'ose le faire à cause de Gorgias, de peur qu'il ne s'imagine que je veux tourner en ridicule sa profession. Pour moi, j'ignore si la rhétorique que Gorgias professe est ce que j'ai en vue; d'autant plus que la discussion précédente ne nous a pas découvert clairement ce qu'il pense. Quant à ce que j'appelle rhétorique, c'est une partie d'une certaine chose qui n'est pas du tout belle.

GORGIAS.

De quelle chose, Socrate? dis, et ne crains point de m'offenser.

SOCRATE.

Il me paraît donc, Gorgias, que c'est une profession, où l'art n'entre à la vérité pour rien, mais qui suppose dans une âme du tact, de l'audace, et de grandes dispositions naturelles à converser avec les hommes. J'appelle flatterie le genre auquel cette profession se rapporte. Ce genre me paraît se diviser en je ne sais combien de parties, du mombre desquelles est la cuisine. On croit communément que c'est un art; mais, à mon avis, ce n'en est point un; c'est seulement un usage, une routine. Je compte aussi parmi les parties de la flatterie la rhétorique, ainsi que la toilette et la sophistique, et j'attribue à ces quatre parties quatre objets différens. Maintenant, si Polus veut m'interroger, qu'il interroge; car je ne lui ai pas encore expliqué quelle partie de la flatterie est, selon moi, la rhétorique. Il ne s'aperçoit pas que n'ai point achevé ma réponse; et, comme si elle était achevée, il me demande si je ne tiens point la rhétorique pour une belle chose. Pour moi, je ne lui dirai pas si je la tiens pour belle ou pour laide, qu'auparavant je ne lui aie répondu ce que c'est. Cela ne serait pas dans l'ordre, Polus. Demande-moi donc, si tu veux l'entendre, quelle partie de la flatterie est, selon moi, la rhétorique.

POLUS.

Soit : je te le demande. Dis-moi quelle partie c'est.

SOCRATE.

Comprendras-tu ma réponse ? La rhétorique est, selon moi, le simulacre d'une partie de la politique.

POLUS.

Mais encore, est-elle belle ou laide ?

SOCRATE.

Je dis qu'elle est laide ; car j'appelle laid tout ce qui est mauvais, puisqu'il faut te répondre comme si tu comprenais déjà ma pensée.

GORGIAS.

Par Jupiter, Socrate, je ne conçois pas moi-même ce que tu veux dire.

SOCRATE.

Je n'en suis pas surpris, Gorgias ; je n'ai encore rien développé. Mais Polus est jeune et ardent.

GORGIAS.

Laisse-le là, et explique-moi en quel sens tu dis que la rhétorique est le simulacre d'une partie de la politique.

SOCRATE.

Je vais essayer de t'exposer sur cela ma pen-

sée. Si la chose n'est point telle que je dis, Polus me réfutera. N'y a-t-il pas une chose que tu appelles corps, et une autre que tu appelles âme?

GORGIAS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Ne juges-tu pas qu'il y a une bonne constitution de l'un et de l'autre?

GORGIAS.

Oui.

SOCRATE.

Ne reconnais-tu pas aussi à leur égard une constitution qui paraît bonne, et qui ne l'est pas? Je m'explique. Plusieurs paraissent avoir le corps bien constitué; et tout autre qu'un médecin ou qu'un maître de gymnase ne s'apercevrait pas aisément qu'il est en mauvais état.

GORGIAS.

Tu as raison.

SOCRATE.

Je dis donc qu'il y a dans le corps et dans l'âme je ne sais quoi, qui fait juger qu'ils sont l'un et l'autre en bon état, quoiqu'ils ne s'en portent pas mieux pour cela.

GORGIAS.

Soit.

SOCRATE.

Voyons si je pourrai te faire entendre plus

clairement ce que je veux dire. Je dis qu'il y a deux arts qui se rapportent au corps et à l'âme. Celui qui répond à l'âme, je l'appelle politique. Pour l'autre, qui regarde le corps, je ne saurais le désigner d'abord par un seul nom. Mais quoique la culture du corps soit une, j'en fais deux parties, dont l'une est la gymnastique, et l'autre la médecine. En divisant de même la politique en deux, je mets la puissance législative vis-à-vis de la gymnastique, et la puissance judiciaire vis-à-vis de la médecine. Car la gymnastique et la médecine d'un côté, et de l'autre la puissance législative et la judiciaire ont beaucoup de rapport entre elles, car elles s'exercent sur le même objet; mais elles ont entre elles aussi quelques différences. Ces quatre arts étant tels que j'ai dit, et ayant toujours pour but le meilleur état possible, les uns du corps, les autres de l'âme, la flatterie s'en est aperçue, non point par réflexion, mais par un certain tact, et, s'étant partagée en quatre, elle s'est insinuée sous chacun de ses arts, et s'est donnée pour celui sous lequel elle s'est glissée. Elle ne se met nullement en peine du bien; mais par l'appât du plaisir, elle attire et séduit la folie, et s'en fait adorer. La cuisine s'est glissée sous la médecine, et s'attribue le discernement des alimens les plus salutaires au corps; de façon que si le médecin et le cuisinier avaient

à disputer ensemble devant des enfans, ou devant des hommes aussi peu raisonnables que les enfans, pour savoir qui des deux, du cuisinier ou du médecin, connaît mieux les qualités bonnes et mauvaises de la nourriture, le médecin mourrait de faim. Voilà donc ce que j'appelle flatterie, et c'est une chose que je dis laide, Polus, car c'est à toi que j'adresse ceci, parce qu'elle ne vise qu'à l'agréable et néglige le bien. J'ajoute que ce n'est point un art, mais une routine, d'autant qu'elle n'a aucun principe certain sur la nature des choses dont elle s'occupe, et qu'elle ne peut rendre raison de rien. Or, je n'appelle point art toute chose qui est dépourvue de raison. Si tu prétends me contester ceci, je suis prêt à te répondre. La flatterie en fait de ragoûts s'est donc cachée sous la médecine, comme je l'ai dit. Sous la gymnastique s'est glissée de la même manière la toilette, pratique frauduleuse, trompeuse, ignoble et lâche, qui emploie pour séduire les airs, les couleurs, le poli, les vêtemens, et substitue le goût d'une beauté empruntée à celui de la beauté naturelle que donne la gymnastique. Et, pour ne pas m'étendre, je te dirai, comme les géomètres (peut-être ainsi me comprendras-tu mieux) que ce que la toilette est à la gymnastique, la cuisine l'est

à la médecine ; ou plutôt de cette manière : ce que la toilette est à la gymnastique, la sophistique l'est à la puissance législative ; et ce que la cuisine est à la médecine, la rhétorique l'est à la puissance judiciaire. Telles sont les différences naturelles de ces choses ; mais comme elles ont aussi des rapports ensemble, les sophistes et les rhéteurs se confondent avec les législateurs et les juges, s'appliquent aux mêmes objets, et ne savent pas eux-mêmes quel est leur véritable emploi, ni les autres hommes non plus. Si l'âme, en effet, ne commandait point au corps, et que le corps se gouvernât lui-même ; si l'âme n'examinait point par elle-même, et ne discernait pas la différence de la cuisine et de la médecine, mais que le corps en fût juge et qu'il les estimât par le plaisir qu'elles lui procurent, rien ne serait plus commun, mon cher Polus, que ce que dit Anaxagoras (et tu connais cela, assurément) : toutes choses seraient confondues *, on ne pourrait distinguer ce qui est salutaire en fait de médecine et de cuisine. Tu as donc entendu ce que je pense de la rhétorique : elle est par rapport à l'âme ce que la cuisine est par rapport au corps. Peut-être est-ce une inconséquence de

* Moitié de vers d'Anaxagore. Voyez le *Phédon*, tome I, page 218.

ma part d'avoir fait un long discours, après te les avoir interdits. Mais je mérite d'être excusé; car lorsque je me suis expliqué en peu de mots tu ne m'as pas compris, tu ne savais quel parti tirer de mes réponses, et il me fallait me développer. Lors donc que tu répondras, si je me trouve dans le même embarras à l'égard de tes réponses, je te permets de t'étendre à ton tour. Mais tant que je pourrai en tirer parti, laisse-moi faire : rien n'est plus juste. Et maintenant, si tu peux faire quelque chose de cette réponse, vois, je te la livre.

POLUS.

Qu'est-ce que tu dis? La rhétorique est, à ton avis, la même chose que la flatterie?

SOCRATE.

J'ai dit seulement qu'elle en était une partie. Eh quoi, Polus! à ton âge tu manques déjà de mémoire? que sera-ce donc quand tu seras vieux?

POLUS.

Te semble-t-il que dans les états les bons orateurs soient regardés comme de vils flatteurs?

SOCRATE.

Est-ce une question que tu me fais, ou un discours que tu entames?

POLUS.

C'est une question.

SOCRATE.

Eh! bien, il me paraît qu'on ne les regarde pas même.

POLUS.

Comment! on ne les regarde pas? De tous les citoyens, ne sont-ils pas ceux qui ont le plus de pouvoir?

SOCRATE.

Non, si tu entends que le pouvoir est un bien pour celui qui l'a.

POLUS.

C'est ainsi que je l'entends.

SOCRATE.

A ce compte, je dis que les orateurs sont de tous les citoyens ceux qui ont le moins de pouvoir.

POLUS.

Quoi! semblables aux tyrans, ne font-ils pas mourir celui qu'ils veulent? ne dépouillent-ils pas de ses biens, et ne bannissent-ils pas qui il leur plaît?

SOCRATE.

En vérité, je suis incertain, Polus, à chaque chose que tu dis, si tu parles de ton chef

et si tu m'exposes ta façon de penser, ou si tu me demandes la mienne.

POLUS.

Je te demande la tienne.

SOCRATE.

A la bonne heure, mon cher ami. Pourquoi donc me fais-tu deux questions à-la-fois?

POLUS.

Comment, deux questions?

SOCRATE.

Ne me disais-tu pas à ce moment que les orateurs, tels que les tyrans, mettent à mort qui ils veulent; qu'ils dépouillent de ses biens et bannissent qui il leur plaît?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Eh bien, je te dis que ce sont deux questions, et je vais te satisfaire sur l'une et sur l'autre. Je soutiens, Polus, que les orateurs et les tyrans ont très peu de pouvoir dans les villes, comme je disais tout-à-l'heure; et qu'ils ne font presque rien de ce qu'ils veulent, quoiqu'ils fassent ce qui leur paraît le plus avantageux.

POLUS.

Mais n'est-ce point là avoir un grand pouvoir?

SOCRATE.

Non, à ce que prétend Polus.

POLUS.

Moi, je prétends cela? c'est tout le contraire.

SOCRATE.

Oui, tu le prétends, si tu dis qu'un grand pouvoir est un bien pour celui qui en est revêtu?

POLUS.

Je le dis encore.

SOCRATE.

Crois-tu que ce soit un bien pour quelqu'un de faire ce qui lui paraît être le plus avantageux, lorsqu'il est dépourvu de bon sens? et appelles-tu cela avoir un grand pouvoir?

POLUS.

Nullement.

SOCRATE.

Prouve-moi donc que les orateurs ont du bon sens, et que la rhétorique est un art, et non une flatterie, et tu m'auras réfuté. Mais tant que tu ne l'auras pas fait, il demeurera toujours vrai que ce n'est point un bien pour les orateurs, ni pour les tyrans, de faire dans un état ce qui leur plaît. Le pouvoir est à la vérité un bien, comme tu dis. Mais tu conviens toi-même que

faire ce qu'on juge à propos, lorsqu'on est dépourvu de bon sens, est un mal. N'est-il pas vrai?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Comment donc les orateurs et les tyrans auraient-ils un grand pouvoir dans un état, à moins que Polus ne réduise Socrate à avouer qu'ils font ce qu'ils veulent?

POLUS.

Quel homme!

SOCRATE.

Je dis qu'ils ne font pas ce qu'ils veulent: réfute-moi.

POLUS.

Ne viens-tu pas d'accorder qu'ils font ce qu'ils croient le plus avantageux pour eux?

SOCRATE.

Je le répète.

POLUS.

Ils font donc ce qu'ils veulent.

SOCRATE.

Je le nie.

POLUS.

Quoi? lorsqu'ils font ce qu'ils jugent à propos!

SOCRATE.

Sans doute.

POLUS.

En vérité, Socrate, tu avances des choses pitoyables et insoutenables.

SOCRATE.

Ne me condamne pas si vite, charmant Polus, pour parler comme toi *. Mais si tu as encore quelque question à me faire, prouve-moi que je me trompe : sinon, réponds-moi.

POLUS.

Je consens à te répondre, afin de voir clair dans ce que tu viens de dire.

SOCRATE.

Juges-tu que les hommes veulent les actions mêmes qu'ils font habituellement, ou la chose en vue de laquelle ils font ces actions? Par exemple, ceux qui prennent une potion de la main des médecins, veulent-ils, à ton avis, ce qu'ils font, c'est-à-dire, avaler une potion et ressentir de la douleur? ou bien veulent-ils la

* Le sophiste Polus affectait d'employer des mots d'un nombre égal de syllabes, et qui se terminaient de même, comme on voit par le discours que Platon lui prête au commencement du *Gorgias*. Socrate, en imitant sa façon de parler, l'appelle ici ὦ λῷστε Πῶλε : raillerie qu'il n'a pas été possible de faire passer dans la traduction.

santé, en vue de laquelle ils prennent la médecine ?

POLUS.

Il est évident qu'ils veulent la santé, en vue de laquelle ils prennent la médecine.

SOCRATE.

Pareillement ceux qui vont sur mer, et qui font toute autre espèce de commerce, ne veulent pas ce qu'ils font journellement : car quel est l'homme qui veut aller sur mer s'exposer à mille dangers, et avoir mille embarras ? Mais ils veulent, ce me semble, la chose en vue de laquelle ils vont sur mer, c'est-à-dire, la richesse : la richesse en effet est le but de ces voyages maritimes.

POLUS.

J'en conviens.

SOCRATE.

N'en est-il pas de même par rapport à tout le reste ? de façon que quiconque fait une chose en vue d'une autre, ne veut point la chose même qu'il fait, mais celle en vue de laquelle il la fait.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Y a-t-il quoi que ce soit au monde, qui ne soit

bon ou mauvais, ou tenant le milieu entre le bon et le mauvais, sans être ni l'un ni l'autre ?

POLUS.

Cela ne saurait être autrement, Socrate.

SOCRATE.

Ne mets-tu pas au rang des bonnes choses, la sagesse, la santé, la richesse et toutes les autres semblables ; et leurs contraires, au rang des mauvaises ?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Et par les choses qui ne sont ni bonnes mi mauvaises n'entends-tu pas celles qui tantôt tiennent du bien, tantôt du mal, et tantôt ne tiennent ni de l'un ni de l'autre ? par exemple, être assis, marcher, courir, naviguer : et encore, les pierres, les bois, et les autres choses de cette nature. N'est-ce pas là ce que tu conçois par ce qui n'est ni bon ni mauvais ? ou bien est-ce autre chose ?

POLUS.

Non, c'est cela même.

SOCRATE.

Lorsque les hommes font ces choses indifférentes, les font-ils en vue des bonnes, ou font-ils les bonnes en vue de celles-là ?

POLUS.

Ils font les indifférentes en vue des bonnes.

SOCRATE.

C'est donc toujours le bien que nous poursuivons ; lorsque nous marchons, c'est dans la pensée que cela nous sera plus avantageux ; et c'est encore en vue du bien que nous nous arrêtons, lorsque nous nous arrêtons. N'est-ce pas ?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Et soit qu'on mette quelqu'un à mort, qu'on le bannisse, ou qu'on lui ravisse ses biens, ne se porte-t-on point à ces actions, dans la persuasion que c'est ce qu'il y a de mieux à faire ? N'est-il pas vrai ?

POLUS.

Assurément.

SOCRATE.

Tout ce qu'on fait en ce genre, c'est donc en vue du bien qu'on le fait.

POLUS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Ne sommes-nous pas convenus que l'on ne veut point la chose qu'on fait en vue d'une autre, mais celle en vue de laquelle on la fait ?

POLUS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Ainsi on ne veut pas simplement tuer quelqu'un, le bannir, lui enlever ses biens : mais si cela est avantageux, on veut le faire; si cela est nuisible, on ne le veut pas. Car, comme tu l'avoues, on veut les choses qui sont bonnes : et celles qui ne sont ni bonnes ni mauvaises ou tout-à-fait mauvaises, on ne les veut pas. Ce que je dis, Polus, te paraît-il vrai, ou non ? Pourquoi ne réponds-tu pas ?

POLUS.

Cela me semble vrai.

SOCRATE.

Puisque nous sommes d'accord là-dessus, quand un tyran ou un orateur fait mourir quelqu'un, le condamne au bannissement, ou à la perte de ses biens, croyant que c'est le parti le plus avantageux pour lui-même, quoique ce soit en effet le plus mauvais; il fait alors ce qui lui plaît : n'est-ce pas ?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Fait-il pour cela ce qu'il veut, s'il est vrai que ce qu'il fait est mauvais ? que ne réponds-tu ?

POLUS.

Il ne me paraît pas qu'il fasse ce qu'il veut.

SOCRATE.

Se peut-il donc qu'un tel homme ait un grand pouvoir dans sa ville, si toutefois, de ton aveu, c'est un bien d'être revêtu d'un grand pouvoir?

POLUS.

Cela ne se peut.

SOCRATE.

Par conséquent, j'avais raison de dire qu'il est possible qu'un homme fasse dans une ville ce qui lui plaît, sans avoir néanmoins un grand pouvoir, ni faire ce qu'il veut.

POLUS.

Comme si toi-même, Socrate, tu n'aimerais pas mieux avoir la liberté de faire dans une ville tout ce qui te plaît, que de ne pas l'avoir; et comme si, lorsque tu vois quelqu'un qui fait mourir celui qu'il juge à propos, le dépouille de ses biens, le met dans les fers, tu ne lui portais pas envie?

SOCRATE.

Supposes-tu qu'il agisse en cela justement ou injustement?

POLUS.

De quelque manière qu'il agisse, n'est-ce pas toujours une chose digne d'envie?

SOCRATE.

Parle mieux, Polus.

POLUS.

Pourquoi donc?

SOCRATE.

Parce qu'il ne faut point porter envie à ceux dont le sort n'en doit exciter aucune; ni aux malheureux, mais en avoir pitié.

POLUS.

Quoi! penses-tu que telle est la condition de ceux dont je parle?

SOCRATE.

Quelle autre idée pourrais-je en avoir?

POLUS.

Tu regardes donc comme malheureux et digne de compassion, quiconque fait mourir celui qu'il juge à propos, lors même qu'il le condamne justement à la mort.

SOCRATE.

Point du tout: mais aussi il ne me paraît pas digne d'envie.

POLUS.

N'as-tu pas dit tout-à-l'heure qu'il est malheureux?

SOCRATE.

Oui, mon cher, je l'ai dit de celui qui met à mort injustement, et de plus j'ai dit qu'il est digne de pitié. Pour celui qui ôte la vie justement à un autre, je dis qu'il ne doit point faire envie.

POLUS.

L'homme qui est injustement mis à mort, n'est-il pas en même temps malheureux et à plaindre?

SOCRATE.

Moins que l'auteur de sa mort, Polus, et moins encore que celui qui a mérité de mourir.

POLUS.

Comment cela? Socrate?

SOCRATE.

Le voici. C'est que le plus grand de tous les maux est de commettre l'injustice.

POLUS.

Est-ce là le plus grand mal? Souffrir une injustice, n'en est-ce pas un plus grand?

SOCRATE.

Nullement.

POLUS.

Aimerais-tu donc mieux recevoir une injustice que de la faire?

SOCRATE.

Je ne voudrais ni l'un ni l'autre; mais s'il fallait absolument commettre une injustice ou la souffrir, j'aimerais mieux la souffrir que la commettre.

POLUS.

Est-ce que tu n'accepterais pas la condition de tyran?

SOCRATE.

Non, si par être tyran tu entends la même chose que moi.

POLUS.

J'entends par là ce que je disais tout-à-l'heure, avoir le pouvoir de faire dans une ville tout ce qu'on juge à propos, de tuer, de bannir, en un mot, d'agir en tout à sa fantaisie.

SOCRATE.

Mon cher ami, fais réflexion à ce que je vais dire. Si lorsque la place publique est pleine de monde, tenant un poignard caché sous mon bras, je te disais : J'ai en ce moment, Polus, un pouvoir merveilleux et égal à celui d'un tyran. De tous ces hommes que tu vois, celui qu'il me plaira de faire mourir, mourra tout-à-l'heure; s'il me semble que je doive casser la tête à quelqu'un, il l'aura cassée à l'instant; si je veux déchirer son habit, il sera déchiré : tant est grand le pouvoir que j'ai dans cette ville. Si tu refusais de me croire, et que je te montrasse mon poignard, peut-être dirais-tu en le voyant : Socrate, il n'est personne à ce compte qui n'eût un grand pouvoir : tu pourrais de la même façon brûler la maison de tel citoyen qu'il te plairait, mettre le feu aux arsenaux des Athéniens, à leurs galères, et à

tous les vaisseaux appartenant à l'état ou aux particuliers. Mais la grandeur du pouvoir ne consiste point précisément à faire ce qui plaît. Que t'en semble?

POLUS.

Non, assurément, de la manière que tu viens de dire.

SOCRATE.

Me dirais-tu bien la raison pour laquelle tu rejettes un semblable pouvoir?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Dis-la donc.

POLUS.

C'est qu'il est inévitable que quiconque en agit ainsi, soit puni.

SOCRATE.

Être puni n'est-ce point un mal?

POLUS.

Sans doute.

SOCRATE.

Ainsi, mon cher, tu juges donc de nouveau, que l'on a un grand pouvoir, lorsque, faisant ce qui plaît, on ne fait rien que d'avantageux; et qu'alors c'est une bonne chose. C'est

en cela que consiste en effet le grand pouvoir : hors de là, il n'y a que mal et faiblesse. Examinons encore ceci. Ne convenons-nous point qu'il est bien quelquefois de faire ce que nous disions à l'instant, de mettre à mort, de bannir, de dépouiller de ses biens, et que quelquefois il ne l'est point ?

POLUS.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Nous sommes donc, à ce qu'il paraît, d'accord sur ce point, toi et moi.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Dans quel cas dis-tu qu'il est bien de faire ces sortes de choses? Assigne-moi les bornes que tu y mets.

POLUS.

Réponds toi-même à cette question, Socrate ?

SOCRATE.

Eh bien, Polus, puisque tu préfères m'interroger, je dis qu'il est bien de les faire, lorsqu'on les fait justement, et mal, lorsqu'on les fait injustement.

POLUS.

Il est vraiment bien difficile de te réfuter, Socrate. Un enfant même ne te prouverait-il pas que tu ne dis point la vérité ?

SOCRATE.

Je serai fort redevable à cet enfant, et je ne te le serai pas moins, si tu me réfutes, et si tu me délivres de mes extravagances. Ne te lasse point d'obliger un homme qui t'aime : de grâce, montre-moi que j'ai tort.

POLUS.

Il n'est pas besoin, Socrate, de recourir pour cela à des exemples anciens. Ce qui s'est passé hier et avant-hier * suffit pour te confondre, et pour démontrer que beaucoup d'hommes injustes sont heureux.

SOCRATE.

Qu'est-ce donc ?

POLUS.

Tu vois cet Archélaüs, fils de Perdiccas, roi de Macédoine.

SOCRATE.

Si je ne le vois pas, du moins j'en entends parler ?

* Pour dire *récemment*. Voyez le *second Alcibiade*, t. V, p. 151.

POLUS.

Qu'en penses-tu? est-il heureux ou malheureux?

SOCRATE.

Je n'en sais rien, Polus. Je n'ai point encore eu d'entretien avec lui.

POLUS.

Quoi donc! Tu saurais ce qui en est, si tu avais conversé avec lui; et tu ne peux connaître d'ici même, par une autre voie, s'il est heureux?

SOCRATE.

Non, certes.

POLUS.

Évidemment, Socrate, tu diras aussi que tu ignores si le grand roi est heureux.

SOCRATE.

Et je dirai vrai: car j'ignore quel est l'état de son âme par rapport à la science et à la justice.

POLUS.

Et quoi! Est-ce que tout le bonheur consiste en cela?

SOCRATE.

Oui, selon moi, Polus. Je prétends que quiconque est honnête et vertueux, homme ou femme, est heureux; et quiconque est injuste ou méchant, malheureux.

POLUS.

Cet Archelaüs est donc malheureux, à ton compte.

SOCRATE.

Oui, mon cher, s'il est injuste.

POLUS.

Et comment ne serait-il pas injuste? Il n'avait aucun droit au trône qu'il occupe, étant fils d'une esclave d'Alcétas, frère de Perdiccas; selon la justice, il était esclave d'Alcétas; il aurait dû le servir, s'il eût voulu être juste, et en conséquence il aurait été heureux, à ce que tu prétends; au lieu qu'aujourd'hui le voilà devenu souverainement malheureux, puisqu'il a commis les plus grands forfaits; car ayant d'abord envoyé chercher Alcétas, son maître et son oncle, comme pour lui remettre l'autorité dont Perdiccas l'avait dépouillé, il le reçut chez lui, l'enivra lui et son fils Alexandre, qui était son cousin et à-peu-près du même âge, et les ayant mis dans un chariot, et transportés de nuit hors du palais, il les fit égorger tous deux, et s'en débarrassa ainsi. Cela fait, il ne s'aperçut point du malheur extrême où il était tombé, il ne conçut nul repentir; et peu de temps après, au lieu de consentir à devenir heureux, en prenant soin,

comme la justice l'exigeait, de l'éducation de son frère, fils légitime de Perdiccas, âgé d'environ sept ans, à qui la couronne appartenait de droit, et en la lui rendant, il le jeta dans un puits après l'avoir fait étouffer, et dit à Cléopâtre, mère de l'enfant, qu'il était tombé dans ce puits en poursuivant une oie, et qu'il y était mort. Aussi s'étant rendu coupable de plus de crimes qu'aucun homme de Macédoine, est-il aujourd'hui, non le plus heureux, mais le plus malheureux de tous les Macédoniens. Et peut-être y a-t-il plus d'un Athénien, à commencer par toi, qui préférerait la condition de tout autre Macédonien à celle d'Archélaüs.

SOCRATE.

Dès le commencement de cet entretien, Polus, je t'ai fait compliment sur ce que tu me paraissais fort versé dans la rhétorique, mais je t'ai dit que tu avais négligé l'art de discuter. Voilà donc ces raisons avec lesquelles un enfant me réfuterait? Et, à t'entendre, tu as détruit avec ces raisons ma proposition que l'homme injuste n'est point heureux. Par où, mon cher? puisque je ne t'accorde absolument rien de ce que tu as dit.

POLUS.

C'est que tu ne le veux pas : car du reste tu penses comme moi.

SOCRATE.

Tu es admirable de prétendre me réfuter avec des argumens de rhétorique, comme ceux qui croient faire la même chose devant les tribunaux. Là en effet un avocat s'imagine en avoir réfuté un autre, lorsqu'il a produit un grand nombre de témoins distingués pour appuyer ce qu'il avance, et que sa partie adverse n'en a produit qu'un seul, ou point du tout. Mais ce mode de réfutation ne sert de rien pour découvrir la vérité. Car quelquefois un accusé peut être condamné à tort sur la déposition d'un grand nombre de témoins, qui paraissent de quelque poids. Et, dans le cas présent, presque tous les Athéniens et les étrangers seront de ton avis; et si tu veux produire contre moi des témoignages pour me prouver que la vérité n'est pas de mon côté, tu auras, quand il te plaira, pour témoins Nicias*, fils de Nicérate, et ses frères, qui ont donné tous ces trépieds qu'on voit rangés dans le temple de Bacchus; tu auras encore, si tu veux, Aristocrate, fils de Scellios**, de qui est cette belle offrande dans le temple d'Apollon pythien; tu auras aussi

* Voyez la *Vie de Nicias*, par Plutarque.

** Thucydide, liv. VIII, 89.

toute la famille de Périclès ; et telle autre famille d'Athènes qu'il te plaira de choisir. Mais je suis, quoique seul, d'un autre avis : car tu ne dis rien qui m'oblige d'en changer, et tu ne fais que produire contre moi une foule de faux témoins pour me déposséder de mon bien et de la vérité. Pour moi, à moins que je ne te réduise à rendre toi-même témoignage à la vérité de ce que je dis, je n'ai, à mon sens, rien gagné contre toi, ni toi, je pense, contre moi, à moins que je ne dépose, quoique seul, en ta faveur, et que tu ne comptes absolument pour rien le témoignage des autres. Voilà donc deux manières de réfuter, l'une que tu crois bonne, ainsi que bien d'autres; l'autre, que je juge telle aussi de mon côté. Comparons-les ensemble, et voyons si elles ne diffèrent en rien ; car les objets sur lesquels nous ne sommes point d'accord, ne sont pas de petite conséquence : au contraire, il n'y en a peut-être point qu'il soit plus beau de connaître, et plus honteux d'ignorer, puisqu'ils aboutissent à ceci, de savoir ou d'ignorer qui est heureux ou malheureux. Et pour en venir à la question qui nous occupe, tu prétends en premier lieu qu'il est possible qu'on soit heureux étant injuste, et au milieu même de l'injustice ; puisque tu crois qu'Archélaüs, quoique

injuste, n'en est pas moins heureux. N'est-ce pas là l'idée que nous devons prendre de ta manière de penser ?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Et moi, je soutiens que la chose est impossible. Voilà un premier point sur lequel nous ne nous accordons pas. Soit. Mais le coupable sera-t-il heureux, si on lui fait justice, et s'il est puni ?

POLUS.

Point du tout ; au contraire, dans ce cas, il serait très malheureux.

SOCRATE.

Si le coupable échappe à la punition qu'il mérite, il sera donc heureux, à ton compte ?

POLUS.

Assurément.

SOCRATE.

Et moi, je pense, Polus, que l'homme injuste et criminel est malheureux de toute manière ; mais qu'il l'est encore davantage, s'il ne subit aucun châtiment, et si ses crimes demeurent impunis ; et qu'il l'est moins, s'il reçoit des hommes et des dieux la juste punition de ses fautes.

POLUS.

Tu avances là d'étranges paradoxes, Socrate.

SOCRATE.

Je vais essayer, mon cher, de te faire dire les mêmes choses que moi : car je te tiens pour mon ami. Voilà donc les objets sur lesquels nous sommes divisés. Juges-en toi-même. J'ai dit tout-à-l'heure que commettre une injustice est un plus grand mal que la souffrir.

POLUS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Et toi, que c'est un plus grand mal de la souffrir.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

J'ai dit que ceux qui agissent injustement sont malheureux ; et tu m'as réfuté là-dessus.

POLUS.

Oui, par Jupiter.

SOCRATE.

A ce que tu crois, Polus.

POLUS.

Et probablement j'ai raison de le croire.

SOCRATE.

De ton côté, tu tiens les méchans pour heureux, lorsqu'ils ne portent pas la peine de leur injustice.

POLUS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Et moi, je dis qu'ils sont très malheureux, et que ceux qui subissent le châtiment qu'ils méritent, le sont moins. Veux-tu aussi réfuter cette maxime?

POLUS.

Elle est encore plus difficile à réfuter que la précédente, Socrate.

SOCRATE.

Point du tout, Polus: mais impossible; car le vrai ne se réfute pas.

POLUS.

Comment dis-tu? Quoi? un homme que l'on surprend dans quelque forfait, comme celui d'aspirer à la tyrannie, qu'on met ensuite à la torture, qu'on déchire, à qui l'on brûle les yeux; qui, après avoir souffert en sa personne des tourmens sans mesure, sans nombre et de toute espèce, et en avoir vu souffrir autant à ses enfans et à sa femme, est enfin mis en croix, ou enduit de poix et brûlé vif: cet homme sera plus

heureux que si, échappant à ces supplices, il devenait tyran ; passait sa vie entière, maître dans sa ville, libre de faire tout ce qui lui plaît, objet d'envie pour ses concitoyens et pour les étrangers, et regardé comme heureux par tout le monde? Et tu prétends qu'il est impossible de réfuter de pareilles absurdités?

SOCRATE.

Tu cherches de nouveau à m'épouvanter, brave Polus ; mais tu ne me réfutes point : tout-à-l'heure tu appelais des témoins à ton secours. Quoi qu'il en soit, rappelle-moi une petite chose: as-tu supposé que cet homme aspirât injustement à la tyrannie?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Cela étant, l'un ne sera pas plus heureux que l'autre, ni celui qui a réussi à s'emparer injustement de la tyrannie, ni celui qui a été puni ; car il ne saurait se faire que de deux malheureux l'un soit plus heureux que l'autre. Mais le plus malheureux des deux est celui qui a échappé au châtiment, et s'est mis en possession de la tyrannie. Qu'est ceci, Polus? Tu ris? C'est sans doute encore une nouvelle manière de réfuter, que de rire au nez d'un homme, sans alléguer aucune raison contre ce qu'il dit.

POLUS.

Ne crois-tu pas être réfuté suffisamment, Socrate, en avançant ainsi des choses qu'aucun homme ne soutiendra jamais? Interroge plutôt qui tu voudras des assistans.

SOCRATE.

Je ne suis point du nombre des politiques, Polus; et l'an passé le sort m'ayant fait sénateur, lorsque ma tribu présida à son tour aux assemblées du peuple, et qu'il me fallut recueillir les suffrages, je me rendis ridicule, parce que je ne savais comment m'y prendre. Ne me parle donc point de recueillir les suffrages des assistans, et si, comme je l'ai déjà dit, tu n'as point de meilleurs argumens à m'opposer, laisse-moi t'interroger à mon tour, et fais l'essai de ma façon de réfuter, que je crois la bonne. Je ne sais produire qu'un seul témoin en faveur de ce que je dis, celui-là même avec qui je discute; et je ne tiens nul compte du grand nombre. Je ne recueille d'autre suffrage que le sien; pour la foule, je ne lui adresse pas même la parole. Vois donc si tu veux souffrir à ton tour que je te réfute, en t'engageant à répondre à mes questions. Car je suis convaincu que toi et moi et les autres hommes, nous pensons tous que c'est un plus grand mal de com-

mettre l'injustice que de la souffrir, et de n'être point puni de ses crimes que d'en être puni.

POLUS.

Je soutiens, au contraire, que ce n'est ni mon sentiment, ni celui d'aucun autre. Toi-même, aimerais-tu mieux qu'on te fît injustice, que de faire injustice à autrui?

SOCRATE.

Oui, et toi aussi, et tout le monde.

POLUS.

Il s'en faut bien : ni toi, ni moi, ni qui que ce soit n'est dans cette disposition.

SOCRATE.

Eh bien, répondras-tu?

POLUS.

J'y consens; car je suis extrêmement curieux de savoir ce que tu diras.

SOCRATE.

Afin de l'apprendre, réponds-moi, Polus, comme si je commençais pour la première fois à t'interroger. Quel est le plus grand mal, à ton avis, de faire une injustice, ou de la recevoir?

POLUS.

De la recevoir, selon moi.

SOCRATE.

Et quel est le plus laid de faire une injustice, ou de la recevoir? Réponds.

POLUS.

De la faire.

SOCRATE.

Si cela est plus laid, c'est donc aussi un plus grand mal.

POLUS.

Point du tout.

SOCRATE.

J'entends. Tu ne crois pas, à ce qu'il paraît, que le beau et le bon, le mauvais et le honteux soient la même chose.

POLUS.

Non, certes.

SOCRATE.

Et que dis-tu à ceci? Toutes les belles choses en fait de corps, de couleur, de figures, de sons, de genres de vie, les appelles-tu belles sans aucun motif? Et pour commencer par les beaux corps, quand tu dis qu'ils sont beaux, n'est-ce point ou par rapport à leur usage, à cause de l'utilité qu'on en peut tirer, ou en vue d'un certain plaisir, parce que leur aspect fait naître un sentiment de joie dans l'âme de ceux qui les regardent? Est-il hors de là quelque autre raison qui te fasse dire qu'un corps est beau?

POLUS.

Je n'en connais point.

SOCRATE.

N'appelles-tu pas belles de même toutes les autres choses, soit figures, soit couleurs, pour le plaisir ou l'utilité qui en revient, ou pour l'un et l'autre à-la-fois?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

N'en est-il pas ainsi des sons, et de tout ce qui appartient à la musique?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Pareillement, ce qui est beau en fait de lois et de genres de vie ne l'est pas sans doute pour une autre raison que parce qu'il est ou utile ou agréable, ou l'un et l'autre.

POLUS.

Apparemment.

SOCRATE.

N'en est-il point de même de la beauté des sciences?

POLUS.

Sans contredit; et c'est bien définir le beau,

Socrate, que de le définir comme tu fais, ce qui est bon ou agréable.

SOCRATE.

Le laid est donc bien défini par les deux contraires, le douloureux et le mauvais?

POLUS.

Nécessairement.

SOCRATE.

De deux belles choses, si l'une est plus belle que l'autre, n'est-ce point parce qu'elle la surpasse ou en agrément, ou en utilité, ou dans tous les deux?

POLUS.

Sans doute.

SOCRATE.

Et de deux choses laides, si l'une est plus laide que l'autre, ce sera parce qu'elle cause ou plus de douleur, ou plus de mal, ou l'un et l'autre. N'est-ce pas une nécessité?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Voyons à présent. Que disions-nous tout-à-l'heure touchant l'injustice faite ou reçue? Ne disais-tu pas qu'il est plus mauvais de souffrir l'injustice, et plus laid de la commettre?

POLUS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Si donc il est plus laid de faire une injustice que de la recevoir, c'est ou parce que cela est plus fâcheux et plus douloureux, ou parce que c'est un plus grand mal, ou l'un et l'autre à-la-fois. N'est-ce pas là encore une nécessité?

POLUS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Examinons, en premier lieu, s'il est plus douloureux de commettre une injustice que de la souffrir, et si ceux qui la font ressentent plus de douleur que ceux qui la reçoivent.

POLUS.

Nullement, Socrate.

SOCRATE.

L'action de commettre une injustice ne l'emporte donc pas du côté de la douleur.

POLUS.

Non.

SOCRATE.

Cela étant, elle ne l'emporte pas, par conséquent, pour la douleur et le mal tout à-la-fois.

POLUS.

Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE.

Il reste donc qu'elle l'emporte par l'autre endroit.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Par l'endroit du mal, n'est-ce pas?

POLUS.

Vraisemblablement.

SOCRATE.

Puisque faire une injustice l'emporte du côté du mal, la faire est donc plus mauvais que la recevoir.

POLUS.

Cela est évident.

SOCRATE.

La plupart des hommes ne reconnaissent-ils point, et n'as-tu pas toi-même avoué précédemment qu'il est plus laid de commetre une injustice que de la souffrir?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Et ne venons-nous pas de voir que c'est une chose plus mauvaise?

POLUS.

Il paraît que oui.

SOCRATE.

Préférerais-tu ce qui est plus laid et plus mauvais à ce qui l'est moins? N'aie pas honte de répondre, Polus; il ne t'en arrivera aucun mal. Mais livre-toi sans crainte à la discussion, comme à un médecin; réponds, et accorde ou nie ce que je te demande.

POLUS.

Non, je ne le préférerais pas, Socrate.

SOCRATE.

Est-il quelqu'un au monde qui le préférât?

POLUS.

Il me semble que non, du moins d'après ce qui vient d'être dit.

SOCRATE.

Ainsi, j'avais raison de dire que ni moi, ni toi, ni qui que ce soit n'aimerait mieux faire une injustice que la recevoir, parce que c'est une chose plus mauvaise.

POLUS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Vois-tu présentement, Polus, que ma manière de réfuter et la tienne ne se ressemblent en

rien ? Tous les autres t'accordent ce que tu avances, excepté moi. Pour moi, il me suffit de ton seul aveu, de ton seul témoignage ; je ne recueille point d'autres suffrages que le tien, et je me mets peu en peine de ce que les autres pensent. — Que ce point demeure donc arrêté entre nous. Passons à l'examen de l'autre, sur lequel nous n'étions pas d'accord, savoir si être puni pour les injustices qu'on a commises est le plus grand des maux, comme tu le pensais, ou si c'est un plus grand mal de n'être pas puni, comme je le croyais. Procédons de cette manière. Porter la peine de son injustice, et être châtié à juste titre, n'est-ce pas la même chose, selon toi ?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Pourrais-tu me nier que tout ce qui est juste, en tant que juste, est beau ? fais-y réflexion avant de répondre.

POLUS.

Il me paraît bien que cela est ainsi, Socrate.

SOCRATE.

Considère encore ceci. Lorsque quelqu'un fait une chose, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait un patient qui corresponde à l'agent * ?

* Discussion qui se retrouve dans l'*Euthyphron*, t. I, p. 32.

POLUS.

Je le pense.

SOCRATE.

Ce que le patient souffre n'est-il pas la même chose que ce que fait l'agent? Voici ce que je veux dire. Si quelqu'un frappe, n'est-ce pas une nécessité qu'une chose soit frappée?

POLUS.

Assurément.

SOCRATE.

Et s'il frappe fort ou vite, que la chose soit frappée de même?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Ce qui est frappé éprouve donc une passion de même nature que l'action de qui frappe.

POLUS.

Sans doute.

SOCRATE.

Pareillement, si quelqu'un brûle, il est nécessaire qu'une chose soit brûlée.

POLUS.

Cela ne peut être autrement.

SOCRATE.

Et s'il brûle fort ou d'une manière doulou-

reuse, que la chose soit brûlée précisément de la façon dont on la brûle.

POLUS.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Il en est de même si une chose coupe; une autre est coupée.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Et si la coupure est grande, ou profonde, ou douloureuse, la chose coupée l'est exactement de la manière dont on la coupe.

POLUS.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

En un mot, vois si tu m'accordes en général ce que je viens de dire, que ce que fait l'agent, le patient le souffre tel que l'agent le fait.

POLUS.

Je l'accorde.

SOCRATE.

Cela convenu, dis-moi si être puni c'est pâtir ou agir.

POLUS.

Évidemment, c'est pâtir, Socrate.

SOCRATE.

De la part de quelque agent, sans doute.

POLUS.

Cela va sans dire : de la part de celui qui châtie.

SOCRATE.

Quiconque châtie à bon droit ne châtie-t-il point justement ?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Fait-il en cela une action juste, ou non ?

POLUS.

Il fait une action juste.

SOCRATE.

Ainsi celui qui est châtié, lorsqu'on le punit d'une faute, pâtit justement.

POLUS.

Apparemment.

SOCRATE.

N'avons-nous pas avoué que tout ce qui est juste est beau ?

POLUS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Ce que fait la personne qui châtie et ce que souffre la personne châtiée est donc beau.

Digitized by Google

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Mais si c'est beau, c'est en même temps bon ; car le beau est ou agréable, ou utile.

POLUS.

Nécessairement.

SOCRATE.

Ainsi ce que souffre celui qui est puni est bon.

POLUS.

Il paraît qu'oui.

SOCRATE.

Il lui en revient par conséquent quelque utilité.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Est-ce l'utilité que je conçois, savoir, de devenir meilleur quant à l'âme, s'il est vrai qu'il soit châtié à juste titre?

POLUS.

Cela est vraisemblable.

SOCRATE.

Ainsi, celui qui est puni est délivré du mal de l'âme.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

N'est-il pas délivré par là du plus grand des maux ? Envisage la chose de cette manière. Connais-tu, pour qui veut faire fortune, quelque autre mal que la pauvreté ?

POLUS.

Non, je ne connais que celui-là.

SOCRATE.

Et par rapport au corps, n'appelles-tu point mal la faiblesse, la maladie, la laideur, et ainsi du reste ?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Tu penses sans doute que l'âme a aussi son mal ?

POLUS.

Sans contredit.

SOCRATE.

N'est-ce pas ce que tu nommes injustice, ignorance, lâcheté, et les autres vices semblables ?

POLUS.

Assurément.

SOCRATE.

A ces trois choses donc, fortune, corps et âme, répondent, selon toi, trois maux, pauvreté, maladie, injustice ?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

De ces trois maux, quel est le plus laid ? N'est-ce pas l'injustice, et, pour le dire en un mot, le mal de l'âme ?

POLUS.

Sans comparaison.

SOCRATE.

Si c'est le plus laid, n'est-ce pas aussi le plus mauvais ?

POLUS.

Comment entends-tu ceci, Socrate ?

SOCRATE.

Le voici. En conséquence de nos aveux précédens, ce qui est le plus laid est toujours tel ? parce qu'il cause la plus grande douleur ou le plus grand dommage, ou l'un et l'autre ensemble.

POLUS.

A merveille.

SOCRATE.

Or, ne venons-nous pas de reconnaître que l'injustice et tout mal de l'âme est ce qu'il y a de plus laid ?

POLUS.

Nous l'avons reconnu en effet.

SOCRATE.

Et le plus laid n'est-il point tel, ou parce que rien n'est plus douloureux, ou parce que rien n'est plus dommageable, ou à cause de l'un et de l'autre?

POLUS.

De toute nécessité.

SOCRATE.

Or, est-il plus douloureux d'être injuste, intempérant, lâche, ignorant, que d'être indigent ou malade?

POLUS.

Il me paraît que non, Socrate, d'après tout cela.

SOCRATE.

Le mal de l'âme n'est donc le plus laid que parce qu'il l'emporte en dommage sur tous les autres, d'une manière extraordinaire et merveilleuse, puisque de ton aveu il ne l'emporté point du côté de la douleur.

POLUS.

Il le faut bien.

SOCRATE.

Mais ce qui l'emporte par l'excès du dommage est le plus grand de tous les maux.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Donc l'injustice, l'intempérance, et en général les maux de l'âme sont de tous les maux les plus grands.

POLUS.

Il paraît qu'oui.

SOCRATE.

Quel art nous délivre de la pauvreté? N'est-ce pas l'économie?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Et de la maladie? N'est-ce pas la médecine?

POLUS.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Et des maux de l'âme et de l'injustice? Si tu ne trouves pas de réponse de cette manière, vois de celle-ci. Où et chez qui conduisons-nous ceux dont le corps est malade?

POLUS.

Chez les médecins, Socrate.

SOCRATE.

Où conduit-on ceux qui s'abandonnent à l'injustice et à l'intempérance?

POLUS.

Tu veux dire apparemment chez les juges.

SOCRATE.

N'est-ce pas pour y être punis?

POLUS.

Sans doute.

SOCRATE.

Ceux qui châtient avec raison ne suivent-ils point en cela une certaine justice?

POLUS.

Cela est évident.

SOCRATE.

Ainsi l'économie délivre de l'indigence, la médecine de la maladie, et la justice de l'intempérance et de l'injustice.

POLUS.

Je le pense ainsi.

SOCRATE.

Mais de ces trois choses dont tu parles, quelle est la plus belle?

POLUS.

De quelles choses?

SOCRATE.

L'économie, la médecine et la justice.

POLUS.

La justice l'emporte de beaucoup, Socrate.

SOCRATE.

Puisqu'elle est la plus belle, c'est donc parce qu'elle procure le plus grand plaisir, ou la plus grande utilité, ou l'un et l'autre.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Est-ce une chose agréable d'être entre les mains des médecins; et le traitement qu'on fait aux malades leur cause-t-il du plaisir?

POLUS.

Je ne le crois pas.

SOCRATE.

Mais c'est une chose utile, n'est-ce pas?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Car elle délivre d'un grand mal: en sorte qu'il est avantageux de souffrir la douleur pour recouvrer la santé.

POLUS.

Sans contredit.

SOCRATE.

L'homme qui est ainsi entre les mains des médecins est-il dans la situation la plus heureuse par rapport au corps, ou bien est-ce celui qui n'a point été malade ?

POLUS.

Il est évident que c'est celui-ci.

SOCRATE.

En effet, le bonheur ne consiste pas, ce semble, à être soulagé du mal, mais à n'en pas avoir eu.

POLUS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Mais quoi! de deux hommes malades, quant au corps ou quant à l'âme, quel est le plus malheureux, de celui qu'on traite et qu'on délivre de son mal, ou de celui qu'on ne traite point, et qui garde son mal?

POLUS.

Il me paraît que c'est celui qu'on ne traite point.

SOCRATE.

Ainsi la punition procure la délivrance du plus grand des maux, du mal de l'âme.

POLUS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Car elle rend sage, elle oblige à devenir plus juste, et elle est une sorte de médecine morale.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Le plus heureux, par conséquent, est celui qui n'a admis dans son âme aucun mal, puisque nous avons vu que le mal de l'âme est le plus grand de tous.

POLUS.

Sans difficulté.

SOCRATE.

Le second est celui qu'on en a délivré.

POLUS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

C'est-à-dire, celui qui a reçu des avis, des réprimandes, qui a subi la punition.

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi, celui qui est malade de l'injustice, et qui n'en a pas été délivré, mène la vie la plus malheureuse.

POLUS.

Selon toute vraisemblance.

SOCRATE.

Eh bien! cet homme, n'est-ce pas celui qui, s'étant rendu coupable des plus grands crimes, et tout rempli d'injustice, parvient à se mettre au-dessus des réprimandes, des corrections, des punitions? Telle est, comme tu le dis toi-même, la situation d'Archélaüs, et celle des autres tyrans, des orateurs et de tous ceux qui jouissent d'un grand pouvoir.

POLUS.

Il paraît qu'oui.

SOCRATE.

Et véritablement, mon cher, tous ces gens-là ont fait à-peu-près la même chose que celui qui, étant attaqué des plus grandes maladies, trouverait le moyen de ne point faire corriger par les médecins les affections vicieuses qui le travaillent, et de ne point faire de traitement, craignant, comme un enfant, qu'on ne lui applique le fer et le feu, parce que cela fait mal. Ne te semble-t-il pas que la chose est ainsi?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

Ce serait sans doute par ignorance des avantages de la santé et de la bonne habitude du

corps. D'après nos aveux précédens, ceux qui fuient la punition ont bien l'air de se conduire de la même manière, mon cher Polus. Ils voient ce qu'elle a de douloureux ; mais ils sont aveugles sur son utilité ; ils ignorent combien on est plus à plaindre d'habiter avec une âme qui n'est pas saine, mais qui est corrompue, injuste et impie, qu'avec un corps malade. C'est pourquoi ils mettent tout en œuvre pour échapper à la punition, et n'être point délivrés du plus grand des maux, et ils ne songent qu'à amasser des richesses, à se faire des amis, et à acquérir le talent de la parole et de la persuasion. Mais si les choses dont nous sommes convenus sont vraies, Polus, vois-tu ce qui résulte de ce discours ? ou veux-tu que nous en tirions ensemble les conclusions ?

POLUS.

J'y consens, à moins que tu ne sois d'un autre avis.

SOCRATE.

Ne suit-il pas de là que l'injustice est le plus grand des maux ?

POLUS.

Il me le semble, du moins.

SOCRATE.

N'avons-nous pas vu que la punition procure la délivrance de ce mal ?

Digitized by Google

POLUS.

Vraisemblablement.

SOCRATE.

Et que l'impunité ne fait que l'entretenir ?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

L'injustice n'est donc que le second mal pour la grandeur ; mais l'injustice impunie est le premier et le plus grand de tous les maux.

POLUS.

Tu as bien l'air d'avoir raison.

SOCRATE.

Mon cher ami, n'est-ce point sur ceci que nous étions partagés de sentiment ? Tu regardais comme heureux Archélaüs, parce que, s'étant rendu coupable des plus grands crimes, il n'en subissait aucune punition ; et moi je soutenais, au contraire, qu'Archélaüs, et tout autre, quel qu'il soit, qui ne porte pas la peine des injustices qu'il a commises, doit passer pour infiniment plus malheureux que personne ; que l'auteur d'une injustice est toujours plus malheureux que celui qui la souffre, et le méchant qui demeure impuni, plus que celui que l'on châtie. N'est-ce pas là ce que je disais ?

POLUS.

Oui.

SOCRATE.

N'est-il pas démontré que j'avais la vérité pour moi?

POLUS.

J'en conviens.

SOCRATE.

A la bonne heure. Mais si cela est vrai, Polus, quelle est donc la grande utilité de la rhétorique? Car c'est une conséquence de nos aveux; qu'il faut avant toutes choses se préserver de toute action injuste, parce qu'elle ne nous rapporterait que du mal. N'est-ce pas?

POLUS.

Assurément.

SOCRATE.

Et que si on a commis une injustice ou soi-même, ou quelque autre personne à qui l'on s'intéresse, il faut aller se présenter là où l'on recevra au plus tôt la correction convenable, et s'empresser de se rendre auprès du juge comme auprès d'un médecin, de peur que la maladie de l'injustice venant à séjourner dans l'âme, n'y engendre une corruption secrète, qui devienne incurable. Que pouvons-nous dire autre chose, Polus, si nos premiers aveux subsistent? N'est-

ce pas la seule manière d'accorder ce que nous disons avec ce que nous avons établi précédemment?

POLUS.

Comment en effet tenir un autre langage, Socrate?

SOCRATE.

La rhétorique, Polus, ne nous est donc d'aucun usage pour nous défendre contre l'injustice, nous, nos parens, nos amis, nos enfans, notre patrie; je ne vois guère qu'un moyen de la rendre utile, c'est de s'accuser soi-même avant tout autre, ensuite ses proches et ses amis, dès qu'on a commis quelque injustice, de ne point tenir le crime secret, mais de l'exposer au grand jour, afin qu'il soit puni et réparé; c'est de se faire violence à soi ainsi qu'aux autres pour s'élever au-dessus de toute crainte, et de s'offrir à la justice les yeux fermés et de grand cœur, comme on s'offre au médecin pour souffrir les incisions et les brûlures, s'attachant au bon et au beau, sans tenir compte de la douleur; en sorte que si, par exemple, la faute qu'on a faite mérite des coups de fouet, on se présente pour les recevoir; si les fers, on leur tende les mains; une amende, on la paie; le bannissement, on s'y condamne; la mort, on la subisse; c'est enfin d'être le premier à dépo-

ser contre soi-même et contre ses proches, de ne pas s'épargner, et pour cela de mettre en œuvre toutes les ressources de la rhétorique, afin de parvenir, par la manifestation de ses crimes, à être délivré du plus grand des maux, de l'injustice. Accorderons-nous cela, Polus, ou le nierons-nous?

POLUS.

Cela me paraît bien étrange, Socrate. Toutefois peut-être est-ce une conséquence de ce que nous avons dit plus haut.

SOCRATE.

Ainsi, il faut ou renverser nos discours précédens, ou convenir que ceci en résulte nécessairement.

POLUS.

Oui. La chose est ainsi.

SOCRATE.

Et l'on fera tout le contraire, lorsqu'on voudra faire du mal à quelqu'un, soit à son ennemi, soit à tout autre; il faut seulement n'avoir rien à souffrir soi-même de son ennemi; on doit bien y prendre garde; mais s'il commet une injustice envers un autre, il faut s'efforcer de toute manière, et d'action et de paroles, de le soustraire au châtiment, et empêcher qu'il ne paraisse devant les juges; et au cas qu'il y paraisse, il faut

tout mettre en œuvre pour qu'il échappe, et ne soit pas puni; de façon que s'il a volé une grande quantité d'argent, il ne le rende pas, mais qu'il le garde, et l'emploie en dépenses injustes et impies pour son usage et celui de ses amis; que si son crime mérite la mort, il ne la subisse point, et, s'il se peut, qu'il ne meure jamais, et soit immortel dans le crime, ou du moins qu'il y vive le plus long-temps possible. Voilà, Polus, à quoi la rhétorique me semble utile; car pour celui qui ne commet aucune injustice, je ne vois pas qu'elle puisse lui être d'une grande utilité, s'il est vrai même qu'elle lui en soit d'aucune, comme en effet nous avons vu plus haut qu'elle n'est bonne à rien.

CALLICLÈS.

Dis-moi, Chéréphon, Socrate parle-t-il sérieusement, ou badine-t-il?

CHÉRÉPHON.

Il me paraît, Calliclès, qu'il parle très sérieusement; mais rien n'est tel que de l'interroger lui-même.

CALLICLÈS.

Par tous les dieux, tu as raison; c'est ce que j'ai envie de faire. Socrate, dis-moi, croirons-nous que tout ceci est sérieux de ta part, ou

que ce n'est qu'un badinage? Car si c'est tout de bon que tu parles, et si ce que tu dis est vrai, la conduite que nous tenons tous tant que nous sommes, qu'est-ce autre chose qu'un renversement de l'ordre, et une suite d'actions toutes contraires, ce semble, à nos devoirs?

SOCRATE.

Si les hommes, Calliclès, n'étaient pas sujets aux mêmes passions, ceux-ci d'une façon, ceux-là d'une autre; mais que chacun de nous eût sa passion qui lui fût propre, il ne serait point aisé de faire connaître à autrui ce qu'on éprouve soi-même. Je parle ainsi, en faisant réflexion que nous sommes actuellement toi et moi dans le même cas, et que tous deux nous aimons deux choses; moi, Alcibiade fils de Clinias et la philosophie; toi, le peuple d'Athènes et le fils de Pyrilampe*. Je remarque tous les jours que, tout éloquent que tu es, lorsque les objets de ton amour sont d'un autre avis que toi, quelle que soit leur façon de penser, tu n'as pas la force de les contredire, et que tu passes comme il leur plaît du blanc au noir. En effet, quand tu parles au peuple assemblé, s'il soutient que les choses ne sont pas telles que tu dis, tu changes aussitôt

* Il y a ici un jeu de mots. Le fils de Pyrilampe se nommait Δῆμος, comme le peuple d'Athènes. Voy. Aristophane, *les Guêpes*, v. 98.

de sentiment, pour te conformer à ses intentions. La même chose t'arrive vis-à-vis de ce beau garçon, le fils de Pyrilampe. Tu ne saurais résister aux volontés ni aux discours de ce que tu aimes; et si quelqu'un, témoin du langage que tu prends ordinairement pour leur complaire, en paraissait surpris, et le trouvait absurde, tu lui répondrais probablement, si tu voulais dire la vérité, qu'à moins qu'on ne vienne à bout d'empêcher tes amours de parler comme ils font, tu ne peux t'empêcher toi-même de parler comme tu fais. Figure-toi donc que tu as la même réponse à entendre de ma part, et ne t'étonne point des discours que je tiens; mais engage la philosophie, mes amours, à ne plus parler de même; car c'est elle, mon cher, qui dit ce que tu as entendu; et elle est beaucoup moins étourdie que mes autres amours. Le fils de Clinias parle tantôt d'une façon, tantôt d'une autre; mais la philosophie a toujours le même langage. Ce qui te paraît à ce moment si étrange, est d'elle: tu viens de l'entendre. Ainsi, ou réfute ce qu'elle disait tout-à-l'heure par ma bouche, et prouve-lui que commettre l'injustice et vivre dans l'impunité après l'avoir commise, n'est pas le comble de tous les maux, où si tu laisses cette vérité subsister dans toute sa force, je te jure, Calliclès, par le dieu des

Égyptiens *, que Calliclès ne s'accordera point avec lui-même, et sera toute sa vie dans une contradiction perpétuelle. Cependant il vaudrait beaucoup mieux pour moi, ce me semble, que la lyre dont j'aurais à me servir fût mal montée et discordante, que le chœur dont j'aurais fait les frais détonnât, et que la plupart des hommes fussent d'un sentiment opposé au mien, que si j'étais pour mon compte mal d'accord avec moi-même, et réduit à me contredire.

CALLICLÈS.

En vérité, Socrate, tes discours sont pleins de prestiges, comme ceux d'un orateur populaire; et ce qui autorise tes déclamations, c'est qu'il est arrivé à Polus la même chose qu'il a prétendu être arrivé à Gorgias vis-à-vis de toi. Polus disait en effet que Gorgias, lorsque tu lui as demandé si, au cas qu'on se rendît auprès de lui pour apprendre la rhétorique sans avoir aucune connaissance de la justice, il en donnerait des leçons, avait répondu qu'il l'enseignerait, par mauvaise honte et à cause des préjugés, qui trouveraient mauvais qu'on fît une réponse contraire; cet aveu, selon Polus, avait réduit Gorgias à tomber en contradiction avec lui-même, et tu en avais profité. Il s'est moqué de toi

* Le chien Anubis.

avec raison en cette rencontre, autant qu'il m'a paru. Mais voilà qu'il se trouve à présent dans le même cas que Gorgias. Je t'avoue pour moi, que je ne suis nullement satisfait que Polus t'ait accordé qu'il est plus laid de faire une injustice que de la recevoir. Car c'est pour t'avoir passé ce point, qu'il s'est embarrassé dans la dispute, et que tu lui as fermé la bouche, parce qu'il a eu honte de parler suivant sa pensée. En effet, Socrate, tout en disant que tu cherches la vérité, tu en agis comme le plus fatigant déclamateur, et tu mets la conversation sur ce qui est beau non selon la nature, mais selon la loi. Or, dans la plupart des choses, la nature et la loi sont opposées entre elles; d'où il arrive que, si on se laisse aller à la honte, et que l'on n'ose dire ce qu'on pense, on est forcé à se contredire. Tu as aperçu cette subtile distinction, et tu t'en sers pour dresser des piéges dans la dispute. Si quelqu'un parle de ce qui appartient à la loi, tu l'interroges sur ce qui regarde la nature, et s'il parle de ce qui est dans l'ordre de la nature, tu l'interroges sur ce qui est dans l'ordre de la loi. C'est ce que tu viens de faire pour l'injustice commise et reçue. Polus parlait de ce qui est plus laid en ce genre, selon la loi; toi, au contraire, tu as pris la loi pour la nature; car, selon la nature, tout ce qui est plus

mauvais est aussi plus laid, c'est-à-dire souffrir l'injustice; tandis que, selon la loi, c'est la commettre. Et en effet, succomber sous l'injustice d'autrui n'est pas le fait d'un homme, mais d'un esclave, à qui il est meilleur de mourir que de vivre, quand, souffrant des injustices et des affronts, il n'est pas en état de se défendre soi-même, ni ceux pour qui il s'intéresse. Les lois sont, à ce que je pense, l'ouvrage des plus faibles et des plus nombreux: en les faisant ils n'ont donc pensé qu'à eux-mêmes et à leurs intérêts: s'ils approuvent, s'ils blâment quelque chose, ce n'est que dans cette vue; et pour effrayer les plus forts, qui pourraient acquérir de l'ascendant sur les autres, et les empêcher d'en venir là, ils disent que la supériorité est une chose laide et injuste, et que travailler à devenir plus puissant, c'est se rendre coupable d'injustice; car, étant les plus faibles, ils se tiennent, je crois, trop heureux que tout soit égal. Voilà pourquoi, dans l'ordre de la loi, il est injuste et laid de chercher à l'emporter sur les autres, et ce qui fait qu'on a donné à cela le nom d'injustice. Mais la nature démontre, ce me semble, qu'il est juste que celui qui vaut mieux ait plus qu'un autre qui vaut moins, et le plus fort plus que le plus faible. Elle fait voir en mille rencontres qu'il en est ainsi, tant en ce

qui concerne les animaux que les hommes eux-mêmes, parmi lesquels nous voyons des états et des nations entières où la règle du juste est que le plus fort commande au plus faible, et soit mieux partagé. De quel droit en effet Xercès fit-il la guerre à la Grèce, et son père aux Scythes? Sans parler d'une infinité d'autres exemples qu'on pourrait citer. Dans ces sortes d'entreprises, on agit, je pense, selon la nature, selon la loi de la nature, si ce n'est pas selon celle que les hommes ont établie. Nous prenons dès l'enfance les meilleurs et les plus forts d'entre nous; nous les formons et les domptons comme des lionceaux, par des enchantemens et des prestiges, et nous leur enseignons qu'il faut respecter l'égalité, et qu'en cela consiste le beau et le juste. Mais qu'il paraisse un homme d'une nature puissante, qui secoue et brise toutes ces entraves, foule aux pieds nos écritures, nos prestiges, nos enchantemens et nos lois contraires à la nature, et s'élève au-dessus de tous, comme un maître, lui dont nous avions fait un esclave, c'est alors qu'on verra briller la justice telle qu'elle est selon l'institution de la nature. Pindare me paraît appuyer ce sentiment dans l'ode où il dit que *la loi est la reine des mortels et des immortels. Elle traîne après elle*, poursuit-

il, *la violence d'une main puissante, et elle la légitime. J'en juge par les actions d'Hercule, qui, sans les avoir achetés.....** Ce sont à-peu-près les paroles de Pindare; car je ne sais point cette ode par cœur. Mais le sens est qu'Hercule emmena avec lui les bœufs de Géryon, sans qu'il les eût achetés ou qu'on les lui eût donnés; donnant à entendre que cette action était juste, à consulter la nature, et que les bœufs et tous les autres biens des faibles et des petits appartiennent de droit au plus fort et au meilleur. La vérité est donc telle que je dis: tu le reconnaîtras toi-même si, laissant là la philosophie, tu t'appliques à de plus grands objets. J'avoue, Socrate, que la philosophie est une chose amusante, lorsqu'on l'étudie avec modération dans la jeunesse. Mais si on s'y arrête trop long-temps, c'est un fléau. Quelque beau naturel que l'on ait, si on pousse ses études en ce genre jusque dans un âge avancé, on reste nécessairement neuf en toutes les choses qu'on ne peut se dispenser de savoir, si l'on veut devenir un homme comme il faut, et se faire une réputation. Les philosophes n'ont en effet aucune connaissance des lois qui s'observent dans une ville; ils ignorent comment il

* Voyez les Fragmens de Pindare de Schneider, p. 108.

faut traiter avec les hommes dans les rapports publics ou particuliers qu'on a avec eux; ils n'ont nulle expérience des plaisirs et des passions humaines, ni en un mot de ce qu'on appelle la vie. Aussi, lorsqu'ils se trouvent chargés de quelque affaire domestique ou civile, ils se rendent ridicules à-peu-près comme les politiques, quand ils assistent à vos assemblées et à vos disputes. Car rien n'est plus vrai que ce que dit Euripide:

Chacun s'applique aux choses où il excelle,
Y consacrant la meilleure partie du jour,
Afin de se surpasser lui-même.*

Au contraire, on s'éloigne des choses où l'on réussit mal, et on en parle avec mépris; tandis que par amour-propre on vante les premières, croyant par là se vanter soi-même. Mais le mieux est, à mon avis, d'avoir quelque connaissance des unes et des autres. Il est bon d'avoir une teinture de philosophie, autant qu'il en faut pour que l'esprit soit cultivé; et il n'est pas honteux à un jeune homme d'étudier la philosophie. Mais lorsqu'on est sur le retour de l'âge, et qu'on philosophe encore, la chose de-

* Vers de l'Antiope d'Euripide. WALKENAER. *Diatrib. in Euripidis Reliquias*, p. 76.

vient alors ridicule, Socrate. Pour moi, je suis, par rapport à ceux qui s'appliquent à la philosophie, dans la même disposition d'esprit qu'à l'égard de ceux qui bégaient et s'amusent à jouer. Quand je vois un enfant à qui cela convient encore, bégayer ainsi en parlant et badiner, j'en suis fort aise, je trouve cela gracieux, noble, et séant à cet âge; tandis que si j'entends un enfant articuler avec précision, cela me choque, me blesse l'oreille, et me paraît sentir l'esclave. Mais si c'est un homme que l'on entend ainsi bégayer ou qu'on voit jouer, la chose paraît ridicule, indécente à cet âge, et digne du fouet. Voilà ce que je pense de ceux qui s'occupent de philosophie. Quand je vois un jeune homme s'y adonner, j'en suis charmé, cela me semble à sa place, et je juge que ce jeune homme a de la noblesse dans les sentimens. S'il la néglige au contraire, je le regarde comme une âme basse, qui ne se croira jamais capable d'une action belle et généreuse. Mais lorsque je vois un vieillard qui philosophe encore, et n'a point renoncé à cette étude, je le tiens digne du fouet, Socrate. Comme je disais en effet tout-à-l'heure, quelque beau naturel qu'ait un pareil homme, il ne peut manquer de tomber au-dessous de lui-même, en évitant les endroits fréquentés de la ville, et les places publiques, où

les hommes, selon le poète*, acquièrent de la célébrité : et il passe ainsi caché le reste de ses jours à jaser dans un coin avec trois ou quatre enfans, sans que jamais il sorte de sa bouche aucun discours noble, grand, et qui vaille quelque chose. Socrate, je suis de tes bons amis; voilà pourquoi je suis à ce moment à ton égard dans les mêmes sentimens que Zéthus vis-à-vis de l'Amphion d'Euripide, dont j'ai déjà fait mention : et il me vient à la pensée de t'adresser un discours semblable à celui que Zéthus tenait à son frère. Tu négliges, Socrate**, ce qui devrait faire ta principale occupation, et tu avilis dans un rôle d'enfant une âme aussi bien faite que la tienne. Tu ne saurais proposer un avis dans les délibérations relatives à la justice, ni saisir dans une affaire ce qu'elle a de plausible et de vraisemblable, ni suggérer aux autres un conseil généreux. Cependant, mon cher Socrate (ne t'offense point de ce que je vais dire : c'est par bienveillance que je te parle ainsi), ne trouves-tu pas qu'il est honteux pour toi d'être dans l'état où je suis persuadé que tu es, ainsi que tous ceux qui passent leur vie à

* Homère, *Iliade*, IX, 441.

** Voyez Walkenaer, pour le rétablissement du texte d'Euripide et l'arrangement des vers.

parcourir le carrière philosophique? Si quelqu'un mettait actuellement la main sur toi, ou sur un de ceux qui te ressemblent, et te conduisait en prison, disant que tu lui as fait tort, quoiqu'il n'en soit rien, tu sais que tu serais fort embarrassé de ta personne, que la tête te tournerait, et que tu ouvrirais la bouche toute grande, sans savoir que dire. Lorsque tu paraîtrais devant les juges, quelque vil et méprisable que fût ton accusateur, tu serais mis à mort, s'il lui plaisait de demander contre toi cette peine. Or, quelle estime, Socrate, peut-on faire d'un art qui trouvant un homme bien né le rend plus mauvais, le met hors d'état de se secourir lui-même, et de se tirer ou de tirer les autres des plus grands dangers, qui l'expose à se voir dépouiller de tous ses biens par ses ennemis, et à traîner dans sa patrie une vie sans honneur? La chose est un peu forte à dire; mais enfin on peut impunément frapper sur la figure un homme de ce caractère. Ainsi, crois-moi, mon cher, laisse là tes argumens, cultive les belles choses, exerce-toi à ce qui te donnera la réputation d'homme habile; abandonne cet appareil d'extravagances ou de puérilités, qui finiront par te ruiner et te faire une maison déserte, et propose-toi pour modèles, non ceux qui disputent sur ces bagatelles, mais ceux

qui ont du bien, du crédit, et qui jouissent des avantages de la vie.

SOCRATE.

Si mon âme était d'or, Calliclès, ne penses-tu pas que ce serait une grande joie pour moi d'avoir trouvé quelque pierre excellente, de celles dont on se sert pour éprouver l'or; de façon qu'approchant mon âme de cette pierre, si elle me rendait un témoignage satisfaisant de mon âme, je susse à n'en pouvoir douter que je suis en bon état et n'ai plus besoin d'aucune épreuve?

CALLICLÈS.

A quel propos me demandes-tu cela, Socrate?

SOCRATE.

Je vais te le dire: je crois avoir fait en ta personne cette heureuse rencontre.

CALLICLÈS.

Pourquoi cela?

SOCRATE.

Je suis bien assuré que si tu tombes d'accord avec moi sur les principes que j'ai dans l'âme, ces principes sont vrais. Je remarque en effet que pour examiner comme il faut si une âme est bien ou mal, il faut avoir trois qualités, que tu réunis toutes, la science, la bienveillance et la franchise. Je me trouves avec bien des gens qui

ne sont pas capables de me sonder, parce qu'ils ne sont pas savans comme toi. Il en est d'autres qui sont savans; mais comme ils ne s'intéressent pas à moi, ainsi que tu le fais, ils ne veulent pas me dire la vérité. Quant à ces deux étrangers, Gorgias et Polus, ils sont habiles l'un et l'autre et de mes amis: mais ils manquent d'une certaine hardiesse à parler, et ils sont plus timides qu'il ne convient de l'être. Je n'exagère pas, puisqu'ils ont porté la timidité au point de se contredire par une mauvaise honte l'un et l'autre en présence de tant de personnes, et cela sur les objets les plus importans. Pour toi, tu as d'abord tous les avantages des autres. Tu es grandement habile, comme la plupart des Athéniens en conviendront, et de plus tu as de la bienveillance pour moi. Voici par où j'en juge. Je sais, Calliclès, que vous êtes quatre, qui avez étudié ensemble la philosophie, toi, Tisandre d'Aphidne*, Andron fils d'Androtion, et Nausicyde de Cholarges**. Je vous ai entendus un jour délibérer jusqu'à quel point il fallait cultiver la sagesse; et je sais que l'avis qui l'emporta, fut qu'on ne devait pas se proposer de devenir un philosophe à la rigueur, et que vous vous conseillâtes

* Dème de la tribu Éantide.

** Dème de la tribu Acamantide.

mutuellement de bien prendre garde de vous faire tort sans le vouloir en vous appliquant à l'étude plus qu'il ne faut. Aujourd'hui donc que je t'entends me donner le même conseil qu'à tes plus intimes amis, c'est une preuve décisive pour moi de la sincérité de ton affection. D'ailleurs, que tu saches me parler avec toute liberté, et ne me rien déguiser, tu le dis toi-même, et le discours que tu viens de m'adresser en fait foi. Puisqu'il en est évidemment ainsi, ce que tu m'accorderas dans la discussion aura passé par une épreuve suffisante de ta part et de la mienne, et il ne sera plus nécessaire de le soumettre à un nouvel examen. Car tu ne me l'auras laissé passer ni par défaut de lumières, ni par timidité: tu ne feras non plus aucune concession à dessein de me tromper, étant mon ami, comme tu le dis. Ainsi le résultat dont nous serons convenus sera la pleine et entière vérité. Or, de tous les sujets de discussion, Calliclès, le plus beau est sans doute celui sur lequel tu m'as fait une leçon : ce que l'homme doit être, à quoi il doit s'appliquer, et jusqu'à quel point, soit dans la vieillesse, soit dans la jeunesse. Le genre de vie que je mène peut être répréhensible à quelques égards; mais sois persuadé que la faute n'est pas volontaire de ma part, et que l'ignorance seule en est la cause. Continue donc

à me donner des avis, comme tu as si bien commencé; et explique-moi à fond quel est le genre de vie que je dois embrasser, et comment je dois m'y prendre pour l'exercer: et si après que la chose aura été arrêtée entre nous, tu découvres dans la suite que je ne suis pas fidèle à mes conventions, tiens-moi pour un homme sans cœur, et désormais ne me fais plus part de tes conseils, comme en étant absolument indigne. Expose-moi donc de nouveau, je t'en prie, ce que tu entends, toi et Pindare, par le juste selon l'ordre de la nature? N'est-ce pas le droit qu'aurait le plus puissant de s'emparer de ce qui appartient au plus faible, le meilleur de commander au moins bon, et celui qui vaut davantage d'avoir plus que celui qui vaut moins? As-tu quelque autre idée du juste? ou ma mémoire ne me trompe-t-elle pas?

CALLICLÈS.

C'est ce que j'ai dit alors et ce que je dis encore.

SOCRATE.

Est-ce le même homme que tu appelles meilleur et plus puissant? car je t'avoue que je n'ai pu comprendre ce que tu voulais dire. Par les plus puissans, entends-tu les plus forts; et faut-il que les plus faibles soient soumis au plus fort, comme tu l'as, ce me semble, insinué, en disant que

les grands états attaquent les petits d'après la justice naturelle, parce qu'ils sont plus puissans et plus forts ; ce qui suppose que plus puissant, plus fort et meilleur sont la même chose : ou peut-on être meilleur, et en même temps plus petit et plus faible ; plus puissant, et aussi plus méchant ? ou meilleur et plus puissant sont-ils compris sous la même définition ? Donne-moi une définition nette, et dis-moi si plus puissant, meilleur, et plus fort, expriment la même idée, ou des idées différentes.

CALLICLÈS.

Je te déclare donc nettement que ces trois mots expriment la même idée.

SOCRATE.

Dans l'ordre de la nature le grand nombre n'est-il pas plus puissant que l'individu, le grand nombre, qui fait des lois contre l'individu, comme tu disais tout-à-l'heure ?

CALLICLÈS.

Qui en doute ?

SOCRATE.

Les lois du plus grand nombre sont donc celles des plus puissans.

CALLICLÈS.

Assurément.

SOCRATE.

Et par conséquent des meilleurs, puisque,

selon toi, les plus puissans sont aussi les meilleurs de beaucoup.

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Leurs lois sont donc belles suivant la nature, étant celles des plus puissans.

CALLICLÈS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Or le grand nombre ne pense-t-il pas que la justice consiste, ainsi que tu le disais il n'y a qu'un moment, dans l'égalité, et qu'il est plus laid de commettre une injustice que de la souffrir? Cela est-il vrai, ou non? Et prends garde d'aller montrer ici une mauvaise honte. Le grand nombre pense-t-il, ou non, qu'il est juste d'avoir autant et pas plus que les autres, et que faire une injustice est une chose plus laide que de la recevoir? Ne me refuse pas une réponse là-dessus, Calliclès, afin que, si tu en conviens, je m'affermisse dans mon sentiment, le voyant appuyé du suffrage d'un homme capable d'en juger.

CALLICLÈS.

Eh bien, oui; le grand nombre est dans cette persuasion.

SOCRATE.

Ainsi ce n'est pas suivant la loi seulement, mais encore suivant la nature, qu'il est plus laid de faire une injustice que de la recevoir, et que la justice consiste dans l'égalité ; et, à ce qu'il paraît, tu ne disais pas la vérité tout-à-l'heure, et tu avais tort de m'accuser et de soutenir que la nature et la loi sont opposées l'une à l'autre, que je le savais fort bien, et que je me servais de cette connaissance pour embarrasser la discussion en faisant tomber la dispute sur la loi, lorsqu'on parlait de la nature, et sur la nature, lorsqu'on parlait de la loi.

CALLICLÈS.

Cet homme-là ne cessera pas de dire des pauvretés. Socrate, réponds-moi : n'as-tu pas honte à ton âge d'éplucher ainsi les mots, et de croire que tu as cause gagnée, lorsqu'on s'est mépris sur une expression ? Penses-tu que par les plus puissans, j'entende autre chose que les meilleurs ? Ne te dis-je pas depuis long-temps que je prends ces termes de meilleur et de plus puissant dans la même acception ? T'imagines-tu que ma pensée est qu'on doit tenir pour des lois ce qui aura été arrêté dans une assemblée composée d'un ramas d'esclaves et de gens de toute espèce, qui n'ont d'autre mérite peut-être que la force du corps ?

SOCRATE.

A la bonne heure, très sage Calliclès. C'est donc ainsi que tu l'entends ?

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

Je soupçonnais aussi depuis long-temps, mon cher, que tu prenais le mot plus puissant en ce sens, et je ne t'interroge que par l'envie de connaître clairement ta pensée; car tu ne crois pas apparemment que deux soient meilleurs qu'un, ni tes esclaves meilleurs que toi, parce qu'ils sont plus forts. Dis-moi donc de nouveau qui sont ceux que tu appelles les meilleurs, puisque ce ne sont point les plus forts, et, de grâce, tâche de m'instruire d'une manière plus douce, afin que je ne m'enfuie point de ton école.

CALLICLÈS.

Tu railles, Socrate.

SOCRATE.

Non, Calliclès, non par Zéthus, sous le nom duquel tu m'as raillé tout-à-l'heure assez long-temps. Allons, dis-moi qui sont ceux que tu appelles les meilleurs.

CALLICLÈS.

Ceux qui valent mieux.

SOCRATE.

Tu vois que tu ne dis toi-même que des mots, et que tu n'expliques rien. Ne me dirastu point si par les meilleurs et les plus puissans tu entends les plus sages, ou d'autres semblables?

CALLICLÈS.

Oui, par Jupiter, ce sont ceux-là que j'entends, et très fort.

SOCRATE.

Ainsi, souvent un seul homme sage est meilleur, à ton avis, que dix mille qui ne le sont pas; c'est à lui qu'il appartient de commander, et aux autres d'obéir, et, en qualité de maître, il doit avoir plus que ses sujets. Voilà, ce me semble, ce que tu veux dire, s'il est vrai qu'un seul soit meilleur que dix mille; et je n'épluche point les mots.

CALLICLÈS.

C'est justement ce que je dis, et mon sentiment est que, selon la nature, il est juste que le meilleur et le plus sage commande, et soit mieux partagé que ceux qui n'ont aucun mérite.

SOCRATE.

Tiens-t'en donc là. Que réponds-tu maintenant à ceci? Si nous étions plusieurs dans un

même lieu, comme nous sommes ici, et que nous eussions en commun différens mets et différens breuvages; que notre assemblée fût composée de toutes sortes de gens, les uns forts, les autres faibles, et qu'un d'entre nous, en qualité de médecin, eût plus de sagesse que les autres touchant l'usage de ces alimens; que d'ailleurs il fût, comme il est vraisemblable, plus fort que les uns et plus faible que les autres: n'est-il pas vrai que cet homme, étant plus sage que nous, sera aussi meilleur et plus puissant par rapport à ces choses?

CALLICLÈS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Faudra-t-il parce qu'il est meilleur, qu'il ait une plus forte part d'alimens que les autres? Ou plutôt, en qualité de chef, ne doit-il pas être chargé de la distribution du tout? Et quant à la consommation des alimens, et leur usage pour la nourriture de son corps, ne faut-il pas qu'il s'abstienne d'en prendre plus que les autres, sous peine d'être incommodé, qu'il s'en donne plus qu'à ceux-ci et moins qu'à ceux-là; et s'il est le plus faible de tous, quoique le meilleur, qu'il en ait le moins de tous, Calliclès? Cela n'est-il pas ainsi, mon cher?

CALLICLÈS.

Tu me parles d'alimens, de breuvages, de médecins, et d'autres sottises semblables. Ce n'est point là ce que je veux dire.

SOCRATE.

N'avoues-tu pas que le plus sage est le meilleur? Accorde ou nie.

CALLICLÈS.

Je l'accorde.

SOCRATE.

Et que le meilleur doit avoir davantage ?

CALLICLÈS.

Oui, mais non pas en fait d'alimens et de breuvages.

SOCRATE.

J'entends : peut-être en fait d'habits; et il faut que le plus habile à fabriquer des étoffes, porte l'habit le plus grand, et marche chargé d'un plus grand nombre de vêtemens et des plus beaux.

CALLICLÈS.

De quels habits me parles-tu ?

SOCRATE.

Et en fait de chaussures, apparemment il faut que le plus entendu et le meilleur en ce genre, en ait plus que les autres ; et le cordonnier doit peut-être aller par les rues portant

les plus grands souliers et en plus grand nombre.

CALLICLÈS.

Quels souliers? Radotes-tu?

SOCRATE.

Si ce n'est point cela que tu as en vue, peut-être est-ce ceci : par exemple, que le laboureur entendu, sage et habile dans la culture de la terre, doit avoir plus de semences, et en jeter dans son champ beaucoup plus que les autres.

CALLICLÈS.

Tu rebats toujours les mêmes choses, Socrate.

SOCRATE.

Non-seulement les mêmes choses, Calliclès, mais sur le même sujet.

CALLICLÈS.

Oui, par tous les dieux, tu as sans cesse à la bouche des cordonniers, des foulons, des cuisiniers et des médecins, comme s'il était ici question d'eux.

SOCRATE.

Ne me diras-tu pas enfin en quoi doit être plus puissant et plus sage celui que la justice autorise à avoir plus que les autres? Ou ne souffriras-tu pas que je te le suggère, si tu ne veux pas le dire toi-même?

CALLICLÈS.

Je te le dis depuis long-temps. D'abord, par les plus puissans, je n'entends ni les cordonniers, ni les cuisiniers, mais ceux qui sont entendus dans les affaires publiques et la bonne administration d'un état, et non-seulement entendus, mais courageux, capables d'exécuter les projets qu'ils ont conçus, et d'une âme trop ferme pour se laisser rebuter.

SOCRATE.

Tu le vois, mon cher Calliclès; nous ne nous faisons pas l'un à l'autre les mêmes reproches. Tu me reproches de dire toujours les mêmes choses, et tu m'en fais un crime. Je me plains au contraire de ce que tu ne parles jamais d'une manière uniforme sur les mêmes objets, et de ce que, par les meilleurs et les plus puissans, tu entends tantôt les plus forts, et tantôt les plus sages. Voilà maintenant que tu en donnes une troisième définition, et les plus puissans et les meilleurs sont, selon toi, les plus courageux. Mon cher, dis-moi une fois pour toutes qui sont ceux que tu appelles les meilleurs et les plus puissans, et relativement à quoi.

CALLICLÈS.

J'ai déjà dit que ce sont les hommes habiles dans les affaires politiques, et courageux : c'est à

eux qu'appartient le gouvernement des états, et il est juste qu'ils aient plus que les autres, ceux qui commandent plus que ceux qui obéissent.

SOCRATE.

Et relativement à quoi? est-ce relativement à eux-mêmes, mon cher ami? ou relativement à quoi est-ce qu'ils commandent ou obéissent?

CALLICLÈS.

Que veux-tu dire?

SOCRATE.

Je dis que chaque individu commande à soi-même. Est-ce qu'il ne faut pas qu'on commande à soi-même, mais seulement aux autres?

CALLICLÈS.

Qu'entends-tu par commander à soi-même?

SOCRATE.

Rien d'extraordinaire, mais ce que tout le monde entend; savoir, être tempérant, maître de soi-même, et commander aux passions et desirs qui sont en nous.

CALLICLÈS.

Que tu es charmant! tu nous parles d'imbécilles sous le nom de tempérans. Qui ne le sent?

SOCRATE.

Il n'est personne, au contraire, qui ne comprenne que ce n'est pas là ce que je veux dire.

CALLICLÈS.

C'est cela même, Socrate. Comment, en effet, un homme serait-il heureux, s'il est asservi à quoi que ce soit? Mais je vais te dire avec toute liberté ce que c'est que le beau et le juste dans l'ordre de la nature. Pour mener une vie heureuse, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, et ne point les réprimer; et lorsqu'elles sont ainsi parvenues à leur comble, il faut être en état de les satisfaire par son courage et son habileté, et de remplir chaque desir à mesure qu'il naît. C'est ce que la plupart des hommes ne sauraient faire, à ce que je pense; et de là vient qu'ils condamnent ceux qui en viennent à bout, cachant par honte leur propre impuissance. Ils disent donc que l'intempérance est une chose laide, comme je l'ai remarqué plus haut, ils enchaînent ceux qui ont une meilleure nature, et, ne pouvant fournir à leurs passions de quoi les contenter, ils font, par pure lâcheté, l'éloge de la tempérance et de la justice. Et, dans le vrai, pour ceux qui ont eu le bonheur de naître d'une famille de rois, ou que la nature a faits capables de devenir chefs, tyrans ou rois, y aurait-il rien de plus honteux et de plus dommageable que la tempérance? Tandis

qu'ils peuvent jouir de tous les biens de la vie, sans que personne les en empêche, ils se donneraient eux-mêmes pour maîtres les lois, les discours et la censure du vulgaire? Comment cette beauté prétendue de la justice et de la tempérance ne les rendrait-elle pas malheureux, puisqu'elle leur ôterait la liberté de donner plus à leurs amis qu'à leurs ennemis, et cela tout souverains qu'ils sont dans leur propre ville? Telle est, Socrate, la vérité des choses, que tu cherches, dis-tu. La volupté, l'intempérance, la licence, pourvu qu'elles aient des garanties, voilà la vertu et la félicité. Toutes ces autres belles idées, ces conventions contraires à la nature, ne sont que des extravagances humaines, auxquelles il ne faut avoir nul égard.

SOCRATE.

Tu viens, Calliclès, d'exposer ton sentiment avec beaucoup de courage et de liberté : tu t'expliques nettement sur des choses que les autres pensent, il est vrai, mais qu'ils n'osent pas dire. Je te conjure donc de ne te relâcher en aucune manière, afin que nous voyions clairement quel genre de vie il faut embrasser. Et dis-moi, tu soutiens que pour être tel qu'on doit être, il ne faut point gourmander ses passions, mais leur lâcher la bride, et se ménager d'ailleurs

de quoi les satisfaire; et qu'en cela consiste la vertu.

CALLICLÈS.

Oui, je le soutiens.

SOCRATE.

Cela posé, on a donc grand tort de dire que ceux qui n'ont besoin de rien sont heureux.

CALLICLÈS.

A ce compte, il n'y aurait rien de plus heureux que les pierres et les cadavres.

SOCRATE.

Mais aussi ce serait une terrible vie que celle dont tu parles. En vérité, je ne serais pas surpris que ce que dit Euripide fût vrai:

Qui sait si la vie n'est pas pour nous une mort,
Et la mort une vie? *

Peut-être mourons-nous réellement nous autres, comme je l'ai ouï dire à un sage qui prétendait que notre vie actuelle est une mort, notre corps un tombeau, et que cette partie de l'âme, où résident les passions, est de nature à changer de sentiment, et à passer d'une extrémité à l'autre **; et un homme habile dans l'art des

* L'un tire ces vers de Phryxus, l'autre de Polyide, drames d'Euripide. Walkenaer ne dit rien de ces fragmens.

** Quel est ce sage? SEXTUS (liv. III, 24) cite une pareille pensée d'Héraclite. CLÉMENT d'Axandrie (*Stramat.* III,

fables, Sicilien peut-être ou Italien *, appelait par une allusion de nom cette partie de l'âme un tonneau, à cause de sa facilité à croire et à se laisser persuader **, et les insensés des hommes qui ne sont pas initiés aux saints mystères. Il comparait la partie de l'âme de ces hommes non initiés, dans laquelle résident les passions, en tant qu'elle est intempérante et ne saurait rien retenir, à un tonneau percé, à cause de son insatiable avidité ***. Il pensait tout au contraire de toi, Calliclès, que de tous ceux qui sont dans l'autre monde (entendant par là le monde invisible ****) les plus malheureux sont les hommes que l'initiation n'a pas purifiés, et qu'ils portent dans un tonneau percé de l'eau qu'ils puisent avec un crible également percé. Ce crible, disait-il en m'expliquant sa pensée, c'est

p. 434) la cite du même Héraclite et de Pythagore, et rapporte cet endroit du *Gorgias*. ROUTH cite un passage de Théodoret (*Affect. curat.* V, p. 544), où cette pensée est attribuée à Philolaüs.

* Le Scholiaste : Peut-être Empédocle, qui était pythagoricien.

** Πίθος signifie un tonneau, πιθανὸς, qui est facile à persuader ; jeu de mots qu'on ne saurait rendre en notre langue.

*** Ἀμυήτους, profanes, non initiés, et en même temps qui ne peuvent rien garder, *rimosi*. Jeu de mot intraduisible.

**** Ἅδης est en effet formé d'ἀειδής, invisible. Voyez le *Phédon*, et le *Cratyle*.

l'âme; et il désignait par crible l'âme des insensés, pour marquer qu'elle est percée, et que la défiance et l'oubli ne lui permettent de rien retenir. Toute cette explication est assez bizarre; néanmoins elle fait entendre ce que je veux te donner à connaître, si je puis réussir à te faire changer d'avis, et préférer à une vie insatiable et dissolue une vie réglée, qui se contente de ce qu'elle a sous la main, et n'en desire pas davantage. Ai-je gagné en effet quelque chose sur ton esprit? et revenant sur tes pas, admets-tu que les tempérans sont plus heureux que les déréglés? ou n'ai-je rien fait, et quand j'emploierais encore bien des fables semblables, n'en serais-tu pas plus disposé à changer d'avis?

CALLICLÈS.

Tu dis vrai pour le dernier point, Socrate.

SOCRATE.

Souffre que je te propose un nouvel emblème sorti de la même école que le précédent. Vois si ce que tu dis de ces deux vies, la tempérante et la déréglée, n'est pas comme si tu supposais que deux hommes ont chacun un grand nombre de tonneaux; que les tonneaux de l'un sont en bon état et remplis, celui-ci de vin, celui-là de miel, un troisième de lait, et d'autres de plusieurs autres liqueurs; que d'ailleurs les liqueurs

de chaque tonneau sont rares, malaisées à avoir, et qu'on ne peut se les procurer qu'avec des peines infinies; que l'un de ces hommes ayant une fois rempli ses tonneaux, n'y verse plus rien désormais, n'a plus aucune inquiétude, et est parfaitement tranquille à cet égard; que l'autre peut, à la vérité, comme le premier; se procurer les mêmes liqueurs, quoique difficilement, mais que, du reste, ses tonneaux étant percés et gâtés, il est obligé de les remplir sans cesse jour et nuit, sous peine de s'attirer les derniers chagrins. Ce tableau étant l'image de l'une et de l'autre vie, dis-tu que la vie de l'homme déréglé est plus heureuse que celle du tempérant? Ce discours t'engage-t-il à convenir que la condition du second est préférable à celle de l'autre, ou ne fait-il aucune impression sur ton esprit?

CALLICLÈS.

Aucune, Socrate; car cet homme dont les tonneaux demeurent remplis ne goûte plus aucun plaisir, et il est dans le cas dont je parlais tout-à-l'heure, il vit comme une pierre, dès qu'une fois ils sont pleins, sans plaisir ni douleur. Mais la douceur de la vie consiste à y verser le plus qu'on peut.

SOCRATE.

N'est-ce pas une nécessité, que plus on y verse,

plus il s'en écoule, et qu'il y ait de grands trous pour ces écoulemens ?

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

La condition dont tu parles n'est point, à la vérité, celle d'un cadavre ni d'une pierre, mais celle d'une cane *. De plus, dis-moi, ne reconnais-tu point ce qu'on appelle avoir faim, et manger ayant faim ?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi qu'avoir soif et boire ayant soif ?

CALLICLÈS.

Oui ; et je soutiens que c'est vivre heureux que d'éprouver ces desirs et les autres semblables, et d'être en état de les remplir.

SOCRATE.

Fort bien, mon cher ; continue comme tu as commencé, et prends garde que la honte ne s'empare de toi. Mais il faut, ce me semble, que

* Χαραδριός. Voyez le Scholiaste et Timée, la note de Coray et celle de Schleiermacher. Ne connaissant pas le nom français du χαραδριός, j'ai substitué, comme Schleiermacher, celui de l'oiseau qui passe pour se remplir vite, et digérer vite.

je ne sois pas honteux de mon côté. Et d'abord dis-moi si c'est vivre heureux que d'avoir la gale et des démangeaisons, d'être à même de se gratter à son aise, et de passer toute sa vie à se gratter.

CALLICLÈS.

Que tu es absurde, Socrate, et un vrai bavard !

SOCRATE.

Aussi, Calliclès, ai-je déconcerté et Polus et Gorgias. Pour toi, je n'ai pas peur que tu te troubles, ni que tu rougisses; tu es trop courageux : mais, réponds seulement à ma question.

CALLICLÈS.

Je dis donc que celui qui se gratte vit agréablement.

SOCRATE.

Et si sa vie est agréable, n'est-elle pas heureuse ?

CALLICLÈS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Est-ce assez qu'il éprouve des démangeaisons à la tête seulement ? ou faut-il qu'il en sente encore quelque autre part ? Je te le demande. Vois, Calliclès, ce que tu répondras, si on pousse les

questions en ce genre aussi loin qu'elles peuvent aller. Et, pour tout dire, en un mot, la vie du débauché n'est-elle point triste, honteuse et misérable? Oseras-tu soutenir que de pareils hommes sont heureux, s'ils ont abondamment de quoi se satisfaire?

CALLICLÈS.

Ne rougis-tu point, Socrate, de faire tomber la conversation sur de pareils propos?

SOCRATE.

Est-ce moi, mon cher, qui y donne occasion, ou celui qui avance sans façon que quiconque ressent du plaisir, de quelque nature qu'il soit, est heureux, sans mettre aucune distinction entre les plaisirs honnêtes et les déshonnêtes? Explique-moi donc encore ceci. Prétends-tu que l'agréable et le bon sont la même chose? ou admets-tu des choses agréables qui ne sont pas bonnes?

CALLICLÈS.

Afin qu'il n'y ait pas de contradiction dans mon discours, si je dis que l'un est différent de l'autre, je réponds que c'est la même chose.

SOCRATE.

Tu gâtes ce que tu as dit précédemment, et nous ne cherchons plus ensemble la vérité comme il faut, si tu réponds autrement que selon ta pensée, mon cher Calliclès.

CALLICLÈS.

Tu m'en donnes l'exemple, Socrate.

SOCRATE.

Si cela est, je ne fais pas bien, non plus que toi. Mais vois, mon cher, si le bien ne consiste point en toute autre chose que dans le plaisir, quel qu'il soit : car, s'il en est ainsi, il en résulte toutes les conséquences honteuses que je viens de t'indiquer à demi-mot, et beaucoup d'autres semblables.

CALLICLÈS.

Oui, à ce que tu crois, Socrate.

SOCRATE.

Et toi, Calliclès, soutiens-tu tout de bon qu'il en est ainsi.

CALLICLÈS.

Certainement.

SOCRATE.

Attaquerai-je ce discours, comme étant sérieux de ta part?

CALLICLÈS.

Très sérieux.

SOCRATE.

A la bonne heure. Puisque telle est ta manière de penser, explique-moi ceci. N'y a-t-il point une chose quelque part que tu appelles science?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Et avec la science, ne parlais-tu pas aussi du courage?

CALLICLÈS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

N'as-tu pas parlé de ces deux choses, comme étant différentes?

CALLICLÈS.

Assurément.

SOCRATE.

Mais quoi! le plaisir est-il la même chose que la science? ou en diffère-t-il?

CALLICLÈS.

Il en diffère, très sage Socrate.

SOCRATE.

Et le courage est-il différent du plaisir?

CALLICLÈS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Attends, pour que nous nous en souvenions bien. Calliclès d'Acharnée * dit que l'agréable et

* Dème de la tribu Œneide.

Digitized by Google

le bon sont la même chose, et que la science et le courage sont différens l'un de l'autre et du bon : Socrate d'Alopèce * n'en convient pas. Ou peut-être en convient-il ?

CALLICLÈS.

Non, il n'en convient pas.

SOCRATE.

Je ne pense pas non plus que Calliclès en convienne, lorsqu'il s'examinera sérieusement lui-même. Car, dis-moi, ne crois-tu pas que le bonheur est une affection contraire au malheur?

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

Puisque ces deux choses sont opposées, n'est-ce pas une nécessité qu'il en soit d'elles comme de la santé et de la maladie? Car le même homme n'est point à-la-fois sain et malade, ni ne quitte la santé en même temps que la maladie.

CALLICLÈS.

Que veux-tu dire?

SOCRATE.

Le voici : prenons pour exemple telle partie

* Dème de la tribu Antiochide.

du corps qu'il te plaira. N'a-t-on pas quelquefois une maladie d'yeux, qu'on appelle ophthalmie?

CALLICLÈS.

Qui en doute?

SOCRATE.

On n'a pas apparemment dans le même temps les yeux sains.

CALLICLÈS.

En aucune manière.

SOCRATE.

Mais quoi! lorsqu'on est guéri de l'ophthalmie, perd-on la santé des yeux, et est-on enfin privé à-la-fois et de l'un et de l'autre?

CALLICLÈS.

Non, certes.

SOCRATE.

Car ce serait, je pense, une chose prodigieuse et absurde; n'est-ce pas?

CALLICLÈS.

Assurément.

SOCRATE.

Mais, autant qu'il me semble, l'un vient et l'autre s'en va successivement.

CALLICLÈS.

J'en conviens.

SOCRATE.

N'en faut-il pas dire autant de la force et de la faiblesse?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Et encore de la vitesse et de la lenteur?

CALLICLÈS.

Nul doute.

SOCRATE.

Et pour le bien et le mal, la félicité et la misère, les acquiert-on et les perd-on successivement?

CALLICLÈS.

Oui, certes.

SOCRATE.

Si nous découvrons donc de certaines choses que l'on perd et que l'on possède en même temps, ne sera-t-il pas évident qu'elles ne sont ni un bien ni un mal? Avouons-nous cela? Examine bien avant de répondre.

CALLICLÈS.

Je l'avoue parfaitement.

SOCRATE.

Revenons maintenant à ce qui a été accordé d'abord. As-tu dit de la faim que ce fût un sen-

timent agréable ou douloureux? Je parle de la faim prise en elle-même.

CALLICLÈS.

Oui, c'est un sentiment douloureux; et manger ayant faim est une chose agréable.

SOCRATE.

J'entends; mais la faim en elle-même est-elle douloureuse, ou non?

CALLICLÈS.

Je dis qu'elle l'est.

SOCRATE.

Et la soif aussi, par conséquent?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Est-il besoin que je te fasse de nouvelles questions? ou conviens-tu que tout besoin, tout desir est douloureux?

CALLICLÈS.

J'en conviens: n'interroge pas davantage.

SOCRATE.

A la bonne heure. Boire ayant soif n'est-ce pas, selon toi, une chose agréable?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Eh bien, avoir soif, n'est-ce pas avoir de la douleur?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Et boire, n'est-ce pas l'accomplissement d'un besoin, et un plaisir?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi, boire, c'est avoir du plaisir?

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

Parce qu'on a soif?

CALLICLÈS.

Précisément.

SOCRATE.

C'est-à-dire, parce qu'on a de la douleur?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Vois-tu qu'il résulte de là que, quand tu dis, boire ayant soif, c'est comme si tu disais avoir du plaisir en ayant de la douleur? Ces deux sentimens ne concourent-ils pas dans le même temps et dans le même lieu, soit de l'âme, soit du corps,

comme il te plaira ; car il n'importe pas, à mon avis ? Cela est-il vrai, ou non ?

CALLICLÈS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Mais n'es-tu pas convenu qu'il est impossible d'être malheureux en même temps qu'on est heureux ?

CALLICLÈS.

Je le dis encore.

SOCRATE.

Tu viens aussi de reconnaître qu'on peut avoir du plaisir en ayant de la douleur.

CALLICLÈS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Donc avoir du plaisir n'est point être heureux, ni avoir de la douleur être malheureux ; et par conséquent l'agréable est autre que le bon.

CALLICLÈS.

Je ne sais quels raisonnemens captieux tu emploies, Socrate.

SOCRATE.

Tu le sais très bien ; mais tu dissimules, Calliclès, assurément. Avançons, car tout ceci n'est qu'un badinage de ta part ; il faut que tu voies combien en effet ta sagesse te donne le droit de

me reprendre. Ne cesse-t-on pas en même temps d'avoir soif et de sentir le plaisir qu'il y a à boire?

CALLICLÈS.

Je n'entends rien à ce que tu dis.

GORGIAS.

Ne parle point de la sorte, Calliclès; réponds du moins à cause de nous, afin d'achever cette dispute.

CALLICLÈS.

Socrate est toujours ainsi, Gorgias. Il fait de petites questions, qui ne sont de nulle importance, et puis il vous réfute.

GORGIAS.

Que t'importe? Après tout, ce n'est point ton affaire, Calliclès. Laisse Socrate argumenter à sa guise.

CALLICLÈS.

Continue donc tes minutieuses et petites interrogations, puisque tel est l'avis de Gorgias.

SOCRATE.

Tu es heureux, Calliclès, d'avoir été initié aux grands mystères avant de l'avoir été aux petits: pour moi, je n'aurais pas cru que cela fût permis *. Reviens donc à l'endroit où tu en es resté,

* Le Scholiaste : Les petits mystères se célébraient à Athènes; les grands à Eleusis, et on ne pouvait être admis à ces derniers qu'après avoir passé par les premiers.

et dis-moi si on ne cesse point en même temps d'avoir soif et de sentir du plaisir.

CALLICLÈS.

Je l'avoue.

SOCRATE.

Ne perd-on pas de même à-la-fois le sentiment de la faim et des autres desirs, et celui du plaisir?

CALLICLÈS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

On cesse donc en même temps d'avoir de la douleur et du plaisir?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Or, on ne peut pas, comme tu en es convenu, perdre à-la-fois le bien et le mal. N'en conviens-tu pas encore?

CALLICLÈS.

Sans doute: que s'ensuit-il?

SOCRATE.

Il s'ensuit, mon cher ami, que le bon et l'agréable, le mauvais et le douloureux ne sont pas la même chose, puisqu'on cesse en même temps d'éprouver les uns, et non les autres; ce qui en montre la différence. Comment en effet l'agréable serait-il la même chose que le bon, et le douloureux que le mauvais? Examine encore ceci, si

tu veux, de cette autre manière; car je ne crois pas que tu sois mieux d'accord avec toi-même. Vois donc; n'appelles-tu pas bons ceux qui sont bons, à cause du bien qui est en eux, comme tu appelles beaux ceux en qui se trouve la beauté?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Mais quoi! appelles-tu gens de bien les insensés et les lâches? Tu ne le faisais pas tout-à-l'heure; mais tu donnais ce nom aux hommes courageux et intelligens. Ne dis-tu pas encore que ceux-là sont les gens de bien?

CALLICLÈS.

Assurément.

SOCRATE.

N'as-tu pas vu, dans la joie, des enfans dépourvus de raison?

CALLICLÈS.

Eh bien?

SOCRATE.

N'as-tu vu aussi, dans la joie, des hommes faits qui étaient insensés?

CALLICLÈS.

Je le pense. Mais à quoi tendent ces questions?

SOCRATE.

A rien; réponds toujours.

CALLICLÈS.

J'en ai vu.

SOCRATE.

Et des hommes raisonnables dans la tristesse et dans la joie, n'en as-tu pas vu ?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Lesquels ressentent plus vivement la joie et la douleur, des sages ou des insensés ?

CALLICLÈS.

Je ne crois pas qu'il y ait grande différence.

SOCRATE.

Cela me suffit. N'as-tu pas vu à la guerre des hommes lâches ?

CALLICLÈS.

Impossible autrement.

SOCRATE.

Lorsque les ennemis se retiraient, lesquels t'ont paru témoigner plus de joie, des lâches ou des courageux ?

CALLICLÈS.

Il m'a semblé que tantôt les uns et tantôt les autres s'en réjouissaient davantage, ou du moins à-peu-près également.

SOCRATE.

Cela n'y fait rien. Les lâches ressentent donc aussi de la joie?

CALLICLÈS.

Très fort.

SOCRATE.

Et les insensés de même, à ce qu'il paraît.

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Quand l'ennemi s'avance, les lâches seuls en sont-ils attristés, ou les courageux le sont-ils aussi?

CALLICLÈS.

Les uns et les autres.

SOCRATE.

Le sont-ils également?

CALLICLÈS.

Les lâches le sont peut-être davantage.

SOCRATE.

Et quand l'ennemi se retire, ne sont-ils pas aussi plus joyeux?

CALLICLÈS.

Peut-être.

SOCRATE.

Ainsi les insensés et les sages, les lâches et les

courageux ressentent la douleur et le plaisir à-peu-près également, à ce que tu dis, et les lâches plus que les courageux.

CALLICLÈS.

Je le soutiens.

SOCRATE.

Mais les sages et les courageux sont bons; les lâches et les insensés sont méchans.

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Les bons et les méchans éprouvent donc la joie et la douleur à-peu-près également?

CALLICLÈS.

Je le prétends.

SOCRATE.

Mais les bons et les méchans sont-ils à-peu-près également bons ou méchans? ou les méchans ne sont-ils pas même à-la-fois et meilleurs et pires?

CALLICLÈS.

Par Jupiter, je ne sais ce que tu dis.

SOCRATE.

Ne sais-tu pas que tu as dit que les bons sont bons par la présence du bien? et les méchans, méchans par celle du mal; et que le plaisir est un bien, et la douleur un mal?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Le bien ou le plaisir se rencontre donc en ceux qui ressentent de la joie, dans le temps qu'ils en ressentent.

CALLICLÈS.

Est-il possible autrement ?

SOCRATE.

Ceux qui ressentent de la joie sont donc bons par la présence du bien ?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Et quoi ! le mal ou la douleur ne se rencontre-t-il pas en ceux qui ressentent de la peine ?

CALLICLÈS.

Il s'y rencontre.

SOCRATE.

Dis-tu encore, ou ne dis-tu plus que les méchans sont méchans par la présence du mal ?

CALLICLÈS.

Je le dis encore.

SOCRATE.

Ainsi ceux qui goûtent de la joie sont bons, et ceux qui éprouvent de la peine méchans.

CALLICLÈS.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Et ils le sont davantage, si ces sentimens sont plus vifs; moins, s'ils sont plus faibles, également, s'ils sont égaux.

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Ne prétends-tu pas que les sages et les insensés, les lâches et les courageux ressentent la joie et la douleur à-peu-près également, et même les lâches davantage?

CALLICLÈS.

C'est mon avis.

SOCRATE.

Tire en commun avec moi les conclusions qui résultent de ces aveux; car il est beau, dit-on, de répéter et de considérer jusqu'à deux et trois fois les belles choses. Nous avouons que le sage et le courageux sont bons, n'est-ce pas?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Et que l'insensé et le lâche sont méchans?

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

De plus, que celui qui goûte de la joie est bon.

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Et celui qui ressent de la douleur méchant.

CALLICLÈS.

Nécessairement.

SOCRATE.

Enfin, que le bon et le méchant éprouvent également de la joie et de la douleur, et le méchant peut-être davantage.

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Donc le méchant devient aussi bon et même meilleur que le bon. Ceci, et ce qui a été dit tout-à-l'heure, ne suit-il pas de ce que l'on confond ensemble le bon et l'agréable? Ces conséquences ne sont-elles pas inévitables, Calliclès?

CALLICLÈS.

Il y a long-temps, Socrate, que je t'écoute et t'accorde bien des choses, faisant réflexion en même temps que si on te donne quoi que ce soit en badinant, tu le saisis avec le même empressement que les enfans. Penses-tu donc que mon

sentiment, ou celui de tout autre homme, n'est point que les plaisirs sont les uns meilleurs, les autres plus mauvais?

SOCRATE.

Ha! ha! Calliclès, que tu es rusé! Tu me traites comme un enfant, en me disant tantôt que les choses sont d'une façon, tantôt qu'elles sont d'une autre; et tu cherches ainsi à me tromper. Je ne croyais pas pourtant, au commencement, que tu pusses consentir à me tromper, parce que je te croyais mon ami : mais je me suis abusé, et je vois bien qu'il faut me contenter, selon le vieux proverbe, des choses telles qu'elles sont, et de prendre ce que tu me donnes. Tu dis donc présentement, à ce qu'il paraît, que les plaisirs sont, les uns bons, les autres mauvais, n'est-ce pas?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Les bons ne sont-ce pas les avantageux, et les mauvais, ceux qui sont nuisibles?

CALLICLÈS.

Je le crois.

SOCRATE.

Les avantageux sont apparemmen ceux qui

procurent quelque bien, et les mauvais, ceux qui font du mal.

CALLICLÈS.

Nul doute.

SOCRATE.

Ne parles-tu point des plaisirs que je vais dire ; à l'égard du corps, par exemple, de ceux qui se rencontrent, comme nous avons dit, dans le manger et le boire? Et ne tiens-tu pas pour bons ceux qui procurent au corps la santé, la force, ou quelque autre bonne qualité semblable ; et pour mauvais ceux qui engendrent les qualités contraires?

CALLICLÈS.

Assurément.

SOCRATE.

N'en est-il pas ainsi des douleurs? et les unes ne sont-elles pas bienfaisantes, et les autres malfaisantes?

CALLICLÈS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Ne faut-il pas choisir et se donner les plaisirs et les douceurs qui font du bien?

CALLICLÈS.

Oui, certes.

SOCRATE.

Et nullement les plaisirs et les douleurs qui font du mal?

CALLICLÈS.

Cela est évident.

SOCRATE.

Car, s'il t'en souvient, nous sommes convenus, Polus et moi, qu'en toutes choses on doit agir dans la vue du bien. Penses-tu aussi, comme nous, que le bien est la fin de toutes les actions; que tout le reste doit se rapporter à lui, et non pas lui aux autres choses? Donnes-tu aussi ton suffrage en tiers avec le nôtre?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi, il faut tout faire, même l'agréable, en vue du bien, et non le bien en vue de l'agréable.

CALLICLÈS.

J'en tombe d'accord.

SOCRATE.

Le premier venu est-il en état de discerner parmi les choses agréables les bonnes d'avec les mauvaises? Ou bien est-il besoin pour cela d'un expert en chaque genre?

CALLICLÈS.

Il en est besoin.

SOCRATE.

Rappelons ici ce que j'ai dit sur ce sujet à Polus et à Gorgias. Je disais, s'il t'en souvient, qu'il y a certaines industries qui ne vont que jusqu'au plaisir, ne procurent que lui, et ignorent ce qui est bon et ce qui est mauvais; et qu'il y en a d'autres qui connaissent le bien et le mal. Du nombre des industries qui ont pour objet le plaisir, j'ai mis la cuisine, non comme un art, mais comme une routine relative au corps; et j'ai compté la médecine parmi les arts qui ont le bien pour objet. Et, au nom de Jupiter, qui préside à l'amitié, ne crois pas, Calliclès, qu'il te faille badiner ici vis-à-vis de moi, et me répondre contre ta pensée tout ce qui te vient à la bouche, encore moins supposer que je badine moi-même. Tu vois que la matière dont nous nous entretenons est une des plus sérieuses qui puissent occuper tout homme doué du moindre bon sens, puisqu'il s'agit de savoir de quelle manière il doit vivre; s'il faut embrasser la vie à laquelle tu m'invites, agir en homme, c'est-à-dire, parler devant le peuple assemblée, s'exercer à l'art oratoire, et faire de la politique comme on en fait aujourd'hui; ou bien s'il faut vivre en philosophe; et en quoi ce genre de vie diffère du précédent. Peut-être est-il plus à propos de les distinguer l'un de l'autre,

comme je tâchais tout-à-l'heure de le faire; et après les avoir séparés et être convenus entre nous que ce sont bien les deux systèmes de vie, d'examiner en quoi cette différence consiste, et lequel des deux mérite d'être préféré. Tu ne comprends peut-être pas encore ce que je veux dire?

CALLICLÈS.

Non, vraiment.

SOCRATE.

Je vais donc te l'expliquer plus clairement. Nous sommes demeurés d'accord, toi et moi, qu'il y a un bon et un agréable, et que l'agréable est autre que le bon; de plus, qu'il y a de certaines industries et de certaines manières de se les procurer, qui tendent les unes à l'agréable, les autres au bon. Commence avant tout par m'accorder ou me nier ce point.

CALLICLÈS.

Je l'accorde.

SOCRATE.

Voyons; accorde-moi aussi ce que je disais à Polus et à Gorgias, si ce que je disais t'a paru véritable. Je soutenais que l'adresse du cuisinier n'est pas un art, mais une routine; qu'au contraire, la médecine est un art : me fondant sur ce que la médecine a étudié la nature du

sujet sur lequel elle travaille, connaît les causes de ce qu'elle fait, et peut rendre raison de chacune de ses opérations : au lieu que la cuisine, appliquée tout entière à l'apprêt du plaisir, tend à ce but sans s'appuyer sur aucun principe, n'ayant examiné ni la nature du plaisir, ni les motifs de ses opérations ; pratique et routine tout-à-fait dépourvue de raison, incapable de se rendre, pour ainsi dire, compte de rien, simple souvenir de ce qu'on a coutume de faire ; voilà comment elle procure du plaisir. Considère d'abord si cela te paraît juste, et ensuite s'il y a, par rapport à l'âme, des professions du même genre, dont les unes marchent suivant les règles de l'art, ménagent à l'âme ce qui lui est avantageux ; tandis que les autres le négligent, et, comme dans mon dernier exemple, s'occupent uniquement des plaisirs de l'âme, et des moyens de lui en procurer, n'examinant, du reste, en aucune manière quels sont les bons plaisirs et les mauvais, et ne se mettant en peine d'autre chose que d'affecter l'âme agréablement, que ce soit son avantage, ou non. Pour moi, je pense, Calliclès, qu'il y a de pareilles professions, et je dis que telle est la flatterie, tant par rapport au corps que par rapport à l'âme, et à toute autre chose dont on veut procurer le plaisir, sans avoir le moindre égard

à ce qui lui est utile ou préjudiciable. Es-tu du même avis que moi là-dessus, ou d'un avis contraire ?

CALLICLÈS.

Non ; mais je te passe ce point, afin que tu puisses terminer cette discussion, et par complaisance pour Gorgias.

SOCRATE.

La flatterie dont je parle a-t-elle lieu à l'égard d'une âme, et non pas à l'égard de deux et de plusieurs?

CALLICLÈS.

Elle a lieu à l'égard de deux et de plusieurs âmes.

SOCRATE.

Ainsi on peut chercher à complaire à une foule d'âmes assemblées, sans s'embarrasser de ce qui est le plus avantageux pour elles.

CALLICLÈS.

Je le pense.

SOCRATE.

Pourrais-tu me dire quelles sont les professions qui produisent cet effet? Ou plutôt, si tu l'aimes mieux, je t'interrogerai, et à mesure qu'il te paraîtra qu'une profession est de ce genre, tu

l'accorderas; si tu ne juges pas qu'elle en soit, tu le nieras. Commençons par la profession de joueur de flûte. Ne te semble-t-il point, Calliclès, qu'elle vise uniquement à nous procurer du plaisir, et qu'elle ne se met point en peine d'autre chose?

CALLICLÈS.

Il me le semble.

SOCRATE.

Ne portes-tu pas le même jugement de toutes les autres semblables, telle que celle de jouer de la lyre dans les jeux publics? *

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Mais quoi! n'en dis-tu pas autant des représentations des chœurs, et de la composition des dithyrambes? Crois-tu que Cinésias **, fils de Melès, se soucie beaucoup que ses chants soient propres à rendre meilleurs ceux qui les enten-

* Scholiaste : Platon rejetait absolument la flûte; mais pour la lyre, il ne la bannissait que des jeux publics.

** Le Scholiaste d'Aristophane le dit Thébain. *Grenouilles*, v. 153. — Plutarque (sur la musique) l'appelle le *maudit Athénien*. Ses mœurs, suivant Suidas, étaient fort décriées. Voyez aussi ce qu'en dit Harpocration.

dent, et qu'il vise à autre chose qu'à plaire à la foule?

CALLICLÈS.

Cela est évident, Socrate, pour Cinésias.

SOCRATE.

Et son père Melès? penses-tu que quand il chantait sur la lyre, il eût en vue le bien? Est-ce que celui-là par hasard ne visait pas au plus agréable, parce que son chant assommait d'ennui les auditeurs? Examine bien, ne penses-tu pas que toute espèce de chant sur la lyre et toute composition dithyrambique a été inventée en vue du plaisir?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Et la tragédie, ce poème imposant et magnifique, à quoi tend-elle? Son but, sa grande affaire est-elle uniquement de plaire aux spectateurs, comme tu le crois? ou lorsqu'il se présente quelque chose d'agréable, mais en même temps de mauvais, prend-elle sur soi de le supprimer, et de déclamer et chanter ce qui est désagréable, mais utile, que les spectateurs y trouvent du plaisir ou non? De ces deux dispositions quelle est, dis-moi, celle de la tragédie?

CALLICLÈS.

Il est clair, Socrate, qu'elle va davantage du côté du plaisir et de l'agrément du public.

SOCRATE.

N'avons-nous pas vu tout-à-l'heure, Calliclès, que tout cela n'est que flatterie ?

CALLICLÈS.

Assurément.

SOCRATE.

Mais si on ôtait de quelque poésie que ce soit le chant, le rhythme et la mesure, resterait-il autre chose que les paroles ?

CALLICLÈS.

Non.

SOCRATE.

Ces paroles ne s'adressent-elles pas à la multitude et au peuple assemblé ?

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

La poésie est donc une manière de parler au peuple ?

CALLICLÈS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Mais si c'est une manière de parler au peuple,

c'est donc une rhétorique. En effet, ne te semble-t-il pas que les poètes font les orateurs sur les théâtres?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Nous avons donc trouvé une rhétorique pour ce peuple, composé d'enfans, de femmes et d'hommes, de citoyens libres et d'esclaves*, confondus ensemble, rhétorique dont nous ne faisons pas grand cas, puisque nous l'avons appelée flatterie.

CALLICLÈS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Fort bien. Et que nous semble de cette rhétorique faite pour le peuple d'Athènes et les peuples des autres cités, tous composés de personnes libres? Te paraît-il que les orateurs fassent toujours leurs harangues en vue du plus grand bien, et se proposent pour but de rendre par leurs discours leurs concitoyens aussi vertueux qu'il est possible? Ou bien les orateurs eux-mêmes, cherchant à plaire à leurs concitoyens, et négligeant l'intérêt public pour ne

* Ce passage prouve qu'à cette époque les femmes et les esclaves n'étaient pas exclus des représentations scéniques.

s'occuper que de leur intérêt personnel, ne se conduisent-ils point avec les peuples comme avec des enfans, s'appliquant uniquement à leur faire plaisir, sans s'inquiéter s'ils deviendront par là meilleurs ou pires?

CALLICLÈS.

Cette question n'est plus aussi simple. Certains orateurs, dans leurs discours, s'intéressent réellement à l'utilité publique; d'autres sont tels que tu viens de le dire.

SOCRATE.

Cela me suffit: car s'il y a deux manières de parler au peuple, l'une des deux est une flatterie et une menée honteuse, et l'autre est honnête; j'entends celle qui travaille à rendre meilleures les âmes des citoyens, et qui s'applique en toute rencontre à dire ce qui est le plus avantageux, que cela doive être agréable ou fâcheux aux auditeurs. Mais tu n'as jamais vu de rhétorique semblable; ou si tu connais quelque orateur de ce caractère, pourquoi ne me le nommes-tu point?

CALLICLÈS.

Par Jupiter, je n'en saurais citer aucun entre tous ceux d'aujourd'hui.

SOCRATE.

Eh bien! en connais-tu quelqu'un parmi les

anciens, auquel les Athéniens aient l'obligation d'être devenus meilleurs depuis qu'il a commencé à les haranguer, de moins bons qu'ils étaient auparavant? Car, pour moi, je ne vois pas qui ce pourrait être.

CALLICLÈS.

Quoi donc, Socrate? N'entends-tu pas dire que Thémistocle fut un homme de bien, ainsi que Cimon et Miltiade, et ce Périclès mort depuis peu, que tu as entendu toi-même?

SOCRATE.

Si la véritable vertu consiste, comme tu l'as dit, Calliclès, à contenter ses passions et celles des autres, tu as raison: mais si ce n'est pas cela; si, comme nous avons été forcés d'en convenir dans le cours de cet entretien, la vertu consiste à satisfaire ceux de nos desirs qui, étant remplis, rendent l'homme meilleur, et à ne rien accorder à ceux qui le rendent pire; et si d'ailleurs il y a un art pour cela, peux-tu me dire qu'aucun de ceux que tu viens de nommer ait été de ce caractère?

CALLICLÈS.

Je ne sais quelle réponse te donner.

SOCRATE.

Tu la trouveras, si tu la cherches bien. Examinons donc ainsi paisiblement si quelqu'un d'entre

eux a été tel. N'est-il pas vrai que l'homme vertueux qui, dans tous ses discours, a le plus grand bien en vue, ne parlera point à l'aventure, et se proposera un but? Voyez tous les artistes; ils considèrent ce qu'ils veulent faire, et ne prennent point au hasard les premiers moyens venus pour exécuter leur ouvrage, mais ils choisissent ce qui peut lui donner la forme qu'il doit avoir. Par exemple, jette les yeux sur les peintres, les architectes, les constructeurs de vaisseaux, en un mot, sur tel ouvrier qu'il te plaira, tu verras que chacun deux place dans un certain ordre tout ce qu'il emploie, et qu'il force chaque partie de s'adapter et de s'arranger avec les autres, jusqu'à ce que le tout ait l'ensemble, l'arrangement et l'ordre convenables. Ce que les autres ouvriers font par rapport à leur ouvrage, ceux dont nous parlions auparavant, je veux dire les maîtres de gymnase et les médecins, le font à l'égard du corps, ils l'ordonnent et le règlent. Reconnaissons-nous ou non que la chose est ainsi?

CALLICLÈS.

A la bonne heure; d'accord.

SOCRATE.

Une maison où règne l'ordre et la règle n'estelle pas bonne? Et si le désordre y est, n'est-elle pas mauvaise?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

N'en faut-il pas dire autant d'un vaisseau ?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Nous tenons le même langage au sujet de nos corps.

CALLICLÈS.

Sans contredit.

SOCRATE.

Et notre âme sera-t-elle bonne, si elle est déréglée? Ne le sera-t-elle pas plutôt, si tout y est dans l'ordre et dans la règle?

CALLICLÈS.

C'est ce qu'on ne saurait nier, après les aveux précédens.

SOCRATE.

Quel nom donne-t-on à l'effet que produisent la règle et l'ordre, par rapport au corps? Tu l'appelles probablement santé et force.

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Essaie à présent de trouver et de me dire pa-

reillement le nom de l'effet que la règle et l'ordre produisent dans l'âme.

CALLICLÈS.

Pourquoi ne le dis-tu pas toi-même, Socrate?

SOCRATE.

Si tu l'aimes mieux, je le dirai : seulement si tu juges que j'ai raison, conviens-en ; sinon, réfute-moi, et ne me laisse rien passer. Il me semble donc que l'on appelle salutaire tout ce qui entretient l'ordre dans le corps, d'où naît la santé et les autres bonnes qualités corporelles. Cela est-il vrai, ou non?

CALLICLÈS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Et qu'on appelle légitime et loi tout ce qui met de l'ordre et de la règle dans l'âme, d'où se forment les hommes justes et réglés. L'effet produit, c'est ici la justice et la tempérance. Est-ce bien cela?

CALLICLÈS.

Soit.

SOCRATE.

C'est donc à cet effet que le bon orateur, celui qui se conduit selon les règles de l'art, visera toujours dans les discours qu'il adressera aux

âmes, et dans toutes ses actions; s'il accorde au peuple, ou s'il lui ôte quelque chose, ce sera par le même motif: son esprit sera sans cesse occupé des moyens de faire naître la justice dans l'âme de ses concitoyens, et d'en bannir l'injustice; d'y faire germer la tempérance, et d'en écarter l'intempérance; d'y introduire enfin toutes les vertus, et d'en exclure tous les vices. Conviens-tu de cela, ou non?

CALLICLÈS.

J'en conviens.

SOCRATE.

Car que sert-il, Calliclès, à un corps malade et mal disposé, qu'on lui présente des mets en abondance et les breuvages les plus exquis, ou toute autre chose qui ne lui sera pas plus avantageuse que dommageable, et même moins, à le bien prendre? N'est-il pas vrai?

CALLICLÈS.

A la bonne heure.

SOCRATE.

Ce n'est point, je pense, un avantage pour un homme de vivre avec un corps mal sain, puisqu'il est forcé à traîner en conséquence une vie malheureuse, n'est-ce pas?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Aussi les médecins laissent-ils pour l'ordinaire à ceux qui se portent bien la liberté de satisfaire leurs appétits, comme de manger autant qu'ils veulent, lorsqu'ils ont faim, et de boire de même, lorsqu'ils ont soif; mais ils ne permettent presque jamais aux malades de se rassasier de ce qu'ils desirent. Accordes-tu cela aussi?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Mais, mon cher, ne faut-il pas tenir la même conduite à l'égard de l'âme? Je veux dire que, tant qu'elle est en mauvais état, parce qu'elle est déraisonnable, déréglée, injuste et impie, on doit l'éloigner de ce qu'elle desire, et ne lui rien en permettre que ce qui peut la rendre meilleure. Est-ce ton avis, ou non?

CALLICLÈS.

C'est mon avis.

SOCRATE.

C'est en effet le parti le plus avantageux pour l'âme.

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

Mais tenir quelqu'un éloigné de ce qu'il desire, n'est-ce pas lui infliger une correction?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Il vaut donc mieux pour l'âme d'être corrigée, que de vivre dans la licence, comme tu le pensais tout-à-l'heure.

CALLICLÈS.

Je ne sais ce que tu veux dire, Socrate. Interroge quelque autre.

SOCRATE.

Voilà un homme qui ne saurait souffrir ce qu'on fait pour lui, ni endurer la chose même dont nous parlons, c'est-à-dire, la correction.

CALLICLÈS.

Je me soucie bien de tous tes discours! Je ne t'ai répondu que par complaisance pour Gorgias.

SOCRATE.

Soit. Que ferons-nous donc? Laisserons-nous cette discussion imparfaite?

CALLICLÈS.

Tout ce qu'il te plaira.

SOCRATE.

Mais on dit communément qu'il n'est pas permis de laisser ainsi tronqués même les contes, et qu'il faut y mettre une tête, afin qu'ils ne courent point sans tête de côté et d'autre. Ré-

ponds donc à ce qui reste, pour donner une tête à cet entretien.

CALLICLÈS.

Que tu es pressant, Socrate! Si tu m'en crois, tu laisseras là cette dispute, ou tu l'acheveras avec quelque autre.

SOCRATE.

Et quel autre le voudra? Allons, ne quittons pas ce discours sans l'achever.

CALLICLÈS.

Ne pourrais-tu point l'achever seul, soit en parlant de suite, ou en te répondant toi-même?

SOCRATE.

Bon, pour qu'il m'arrive ce que dit Épicharme, et que *je sois seul à dire ce que deux hommes disaient auparavant* *. Je vois bien pourtant que de toute nécessité il faudra en venir là : mais, si nous prenons ce parti, je pense que du moins nous devons tous, tant que nous sommes, être jaloux de connaître ce qu'il y a de vrai et de faux dans le sujet que nous traitons; car il est de notre intérêt commun que la chose soit

* ATHÉN. *Deipnos.* VII, ed. Schweigh. III, p. 128, cite ce vers dans une occasion semblable.— Le Scholiaste suppose qu'il s'agit d'un drame d'Épicharme, où, sur la fin, un acteur se charge de deux rôles.

mise en évidence. Je vais donc exposer ce que je pense là-dessus, et si quelqu'un trouve que je reconnaisse pour vraies des choses qui ne le sont pas, qu'il ne manque pas de m'arrêter et de me réfuter. Aussi bien je ne parle pas comme un homme sûr de ce qu'il dit; mais je cherche en commun avec vous. C'est pourquoi, si celui qui m'arrêtera me paraît avoir raison, je serai le premier à en tomber d'accord. Au reste, je ne vous propose ceci qu'autant que vous jugerez qu'il faut achever cette dispute: si vous n'en êtes pas d'avis, laissons-la pour ce qu'elle est, et allons-nous-en.

GORGIAS.

Pour moi, Socrate, mon avis n'est pas que nous nous retirions, mais que tu finisses ce discours; et il me paraît que les autres pensent de même. Je serai charmé de t'entendre exposer ce qui te reste à dire.

SOCRATE.

Et moi, Gorgias, je reprendrais de tout mon cœur la conversation avec Calliclès, jusqu'à ce que je lui eusse rendu le morceau d'Amphion pour celui de Zéthus*. Mais, puisque tu ne veux

* Ceci se rapporte à une scène de l'*Antiope* d'Euripide qui ne nous a pas été conservée.

pas, Calliclès, achever à nous deux cette dispute, écoute-moi du moins, et lorsqu'il m'échappera quelque chose qui ne te paraîtra pas bien dit, arrête-moi. Si tu me prouves que j'ai tort, je ne me fâcherai pas contre toi, comme tu viens de faire, loin de là, je te tiendrai pour mon plus grand bienfaiteur.

CALLICLÈS.

Eh bien ! mon cher, parle toi-même, et achève.

SOCRATE.

Écoute donc : je vais reprendre notre discours dès le commencement. L'agréable et le bon sont-ils la même chose ? Non, comme nous en sommes convenus, Calliclès et moi. Faut-il faire l'agréable en vue du bon, ou le bon en vue de l'agréable ? Il faut faire l'agréable en vue du bon. L'agréable n'est-ce point ce qui, lorsque nous l'avons, nous fait avoir de l'agrément ? et le bon, ce qui étant en nous, fait que nous sommes bons ? Sans contredit. Or, nous sommes bons, nous et toutes les autres choses qui sont bonnes, par la présence de quelque propriété. Cela me paraît incontestable, Calliclès. Mais la vertu d'une chose, quelle qu'elle soit, meuble, corps, âme, animal, ne se rencontre pas ainsi en elle à l'aventure d'une manière parfaite ; elle doit sa naissance à un certain arrangement, disposi-

tion et art qui convient à cette chose. Cela est-il vrai? Pour moi, je dis qu'oui. La vertu de chaque chose est donc réglée et arrangée avec ordre. J'en conviendrais. Ainsi, un certain ordre propre de chaque chose est ce qui la rend bonne, lorsqu'il se trouve en elle. C'est mon avis. Par conséquent l'âme en qui se trouve l'ordre qui lui convient, est meilleure que celle où il n'y a aucun ordre. Nécessairement. Mais l'âme en qui l'ordre règne est réglée. Comment ne le serait-elle pas? L'âme réglée est tempérante. De toute nécessité. Donc l'âme tempérante est bonne. Je ne saurai l'entendre autrement, mon cher Calliclès : pour toi, si tu as quelque chose à opposer, apprends-le-moi.

CALLICLÈS.

Poursuis, Socrate.

SOCRATE.

Je dis donc que si l'âme tempérante est bonne, celle qui est dans une disposition contraire est mauvaise. Cette âme, c'est l'âme insensée et déréglée.

CALLICLÈS.

Sans contredit.

SOCRATE.

L'homme tempérant s'acquitte de tous ses devoirs envers les dieux et envers ses semblables;

car il ne serait plus tempérant, s'il ne les remplissait pas. Il est nécessaire que cela soit ainsi. En s'acquittant de ses devoirs vis-à-vis de ses semblables, il fait des actions justes; et en les remplissant envers les dieux, il fait des actions saintes. Or, quiconque fait des actions justes et saintes est nécessairement juste et saint. Cela est vrai. Nécessairement encore il est courageux: car il n'est pas d'un homme tempérant ni de rechercher ni de fuir ce qu'il ne convient pas qu'il recherche ou qu'il fuie, mais il faut qu'il recherche ou qu'il fuie ce que le devoir lui prescrit de fuir ou de rechercher, choses et personnes, plaisir et douleur, et qu'il supporte tout avec constance. De sorte qu'il est de toute nécessité, Calliclès, que l'homme tempérant étant, comme on l'a vu, juste, courageux et saint, soit parfaitement homme de bien; qu'étant homme de bien, toutes ses actions soient bonnes et belles, et que, vivant bien *, il soit heureux: qu'au contraire, le méchant, qui vit mal, soit malheureux; et le méchant, c'est celui qui est dans une disposition contraire à celle-là,

* Εὖ καὶ καλῶς πράττειν (voyez le *Premier Alcibiade* et le *Charmide*) signifie à-la-fois *bien agir* et *être heureux*. Socrate fit préférer, dans son école, cette formulè de salut à celle de χαίρειν, *se réjouir*, ὑγιαίνειν, *se bien porter*.

c'est l'homme déréglé dont tu vantes la condition. Quant à moi, voilà ce que je pose pour certain, ce que j'assure être vrai. Mais, si cela est vrai, il n'y a point, ce me semble, d'autre parti à prendre pour quiconque veut être heureux, que de s'attacher et de s'exercer à la tempérance, et de fuir de toutes ses forces la vie licencieuse ; il doit par dessus tout faire en sorte de n'avoir aucun besoin de correction : mais s'il en a besoin ou lui-même ou quelqu'un de ses proches, soit un simple particulier, soit tout un état, il faut qu'on lui fasse subir un châtiment, et qu'on le corrige, si l'on veut qu'il soit heureux. Tel est, à mon avis, le principe qui doit diriger notre conduite ; il faut rapporter toutes ses actions individuelles et celles de l'état à cette fin, que la justice et la tempérance règnent en celui qui aspire à être heureux ; et se bien garder de donner une libre carrière à ses passions, et de chercher à les satisfaire, ce qui est un mal sans remède, et de mener ainsi une vie de brigand. Un tel homme en effet ne saurait être ami des hommes, ni de Dieu : car il est impossible qu'il ait aucun rapport avec eux, et où il n'y a point de rapport, l'amitié ne peut avoir lieu. Les sages *, Calliclès, disent que

* Le Scholiaste : Les Pythagoriciens, et particulièrement Empédocle.

le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont unis par des rapports d'amitié, de convenance, d'ordre, de tempérance et de justice; et c'est pour cette raison, mon cher, qu'ils donnent à cet univers le nom d'ordre*, et non celui de désordre ou de licence. Mais, tout sage que tu es, il me paraît que tu ne fais point attention à cela, et que tu ne vois pas que l'égalité géométrique** a beaucoup de pouvoir chez les dieux et chez les hommes. Ainsi, tu crois qu'il faut chercher à avoir plus que les autres, et négliger la géométrie. A la bonne heure. Il nous faut donc réfuter ce que je viens de dire, et montrer que les heureux ne le sont point par la possession de la justice et de la tempérance, et les malheureux par celle du vice; ou, si ce discours est vrai, il faut examiner ce qui en résulte. Or, il en résulte, Calliclès, tout ce que j'ai dit plus haut, et sur quoi tu m'as demandé si je parlais sérieusement, lorsque j'ai avancé qu'il fallait en cas d'injustice s'accuser soi-même, son fils, son ami, et se servir de la rhétorique à cette fin. Et ce que tu as cru que Polus m'accordait par honte était vrai, savoir, qu'il est plus laid, et par conséquent plus mauvais de faire une injustice, que

* Κόσμος signifie également *ordre* et *univers*.

** Sur l'égalité géométrique, voyez les *Lois*, VI.

de la recevoir. Il n'est pas moins vrai que, pour être un bon orateur, il faut être juste et versé dans la science des choses justes ; ce que Polus a dit pareillement que Gorgias m'avait accordé par honte. Les choses étant ainsi, examinons un peu les reproches que tu me fais, et si tu as raison, ou non, de me dire que je ne suis pas en état de me secourir moi-même, ni aucun de mes amis ou de mes proches, et de me tirer des plus grands dangers ; que je suis comme les hommes déclarés infâmes, à la merci du premier venu, soit qu'on veuille, pour me servir de tes expressions, me frapper au visage, ou me ravir mes biens, ou me bannir de la ville, ou enfin me faire mourir ; et qu'être dans une pareille situation, c'est la chose du monde la plus laide. Tel étai ton sentiment. Voici le mien : je l'ai déjà dit plus d'une fois ; mais rien n'empêche de le répéter. Je soutiens, Calliclès, que ce qu'il y a de plus laid n'est pas d'être frappé injustement au visage, ni de se voir couper le corps ou la bourse ; mais que me frapper injustement moi et les miens, et me mutiler, voilà ce qui est laid et mauvais ; et que me voler, m'entraîner en esclavage, percer ma muraille, commettre en un mot quelque espèce d'injustice que ce soit envers moi ou ce qui est à moi, est une chose plus mauvaise et plus laide pour

l'auteur de l'injustice que pour moi, qui la souffre. Ces maximes, qui, selon moi, ont été démontrées dans toute la suite de cet entretien, sont, autant qu'il me semble, attachées et liées entre elles, si on peut parler avec cette rudesse, par des raisons de fer et de diamant. Si tu ne parviens à les rompre, toi ou quelque autre plus vigoureux que toi, je tiens que c'est là ce que dit le sens commun sur ces matières. Pour moi, je le répète, je ne sais point ce qui en est en réalité; mais de tous ceux avec qui j'ai conversé, comme je le fais maintenant avec toi, il n'en est aucun qui ait pu éviter de se rendre ridicule, en soutenant une autre opinion. Ainsi, je suppose que cette manière de voir est la véritable: mais si elle l'est, si l'injustice est le plus grand de tous les maux pour celui qui la commet, et si, tout grand qu'est ce mal, c'en est un plus grand encore, s'il se peut, de n'être point puni des injustices qu'on a commises, quel est le genre de secours qu'on ne peut être incapable de se procurer à soi-même, sans être véritablement digne de risée? N'est-ce pas le secours dont l'effet serait de détourner de nous le plus grand dommage? Oui; ce qu'il y a incontestablement de plus laid est de ne pouvoir se ménager ce secours à soi-même, ni à ses amis, ni à ses proches. Il faut mettre au

second rang l'impuissance d'éviter le second mal; au troisième, l'impuissance d'éviter le troisième, et ainsi de suite, à proportion de la grandeur du mal. Ainsi, autant il est beau de pouvoir se garantir de chacun de ces maux, autant il est contraire au beau de ne pouvoir le faire. Cela est-il comme je le dis, Calliclès, ou autrement.

CALLICLÈS.

Cela est comme tu le dis.

SOCRATE.

De ces deux choses, commettre l'injustice et la recevoir, la première étant, selon nous, un plus grand mal, et la seconde un moindre, que faut-il donc que l'homme se procure pour être à portée de se secourir, et pour jouir du double avantage de ne commettre et de ne recevoir aucune injustice? Est-ce la puissance, ou la volonté? Voici ce que je veux dire. Je demande si pour ne recevoir aucune injustice, il suffit qu'on ne veuille pas en recevoir, ou s'il faut se rendre assez puissant pour se mettre à l'abri de toute injustice.

CALLICLÈS.

Il est clair qu'on n'y parviendra qu'en se rendant puissant.

SOCRATE.

Et par rapport à l'autre point, qui est de commettre l'injustice, est-ce assez de ne le pas vouloir, pour n'en point commettre, et de cette manière en effet n'en commettra-t-on point? ou faut-il de plus acquérir pour cela une certaine puissance, un certain art, faute duquel, si on ne l'apprend et si on ne le pratique, on tombera dans l'injustice? Pourquoi ne me réponds-tu pas là-dessus, Calliclès? Penses-tu que, quand nous sommes convenus, Polus et moi, que personne ne commet l'injustice volontairement, mais que tous les méchans sont tels malgré eux, nous ayons été forcés à cet aveu par de bonnes raisons ou non?

CALLICLÈS.

Je te passe ce point, Socrate, afin que tu arrives à ta conclusion.

SOCRATE.

Il faut donc, à ce qu'il paraît, se procurer aussi une certaine puissance, un certain art pour ne point faire d'injustice.

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

Mais quel est le moyen de se garantir de toute ou de presque toute injustice de la part d'autrui? Vois si tu es sur cela de mon avis. Je pense qu'il

faut avoir dans sa ville l'autorité et la tyrannie, ou être ami de ceux qui gouvernent.

CALLICLÈS.

Vois, Socrate, combien je suis disposé à t'approuver quand tu dis bien. Ceci me paraît tout-à-fait bien dit.

SOCRATE.

Examine si ce que j'ajoute est moins vrai. Il me semble, comme l'ont dit d'anciens et sages personnages, que la plus grande amitié est celle qui unit le semblable à son semblable. Ne penses-tu pas de même?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Ainsi partout où il se trouve un tyran farouche et sans éducation, s'il y a dans sa ville quelque citoyen beaucoup meilleur que lui, il le craindra, et ne pourra jamais lui être attaché de toute son âme.

CALLICLÈS.

Cela est vrai.

SOCRATE.

Ce tyran n'aimera pas non plus un citoyen d'un caractère fort inférieur au sien : car il le méprisera, et n'aura jamais pour lui l'affection qu'on a pour un ami.

CALLICLÈS.

Cela est encore vrai.

SOCRATE.

Le seul ami qui lui reste par conséquent, le seul à qui il donnera sa confiance, est celui qui étant du même caractère, approuvant et blâmant les mêmes choses, consentira à lui obéir et à être soumis à ses volontés. Cet homme jouira d'un grand crédit dans la ville; personne ne lui nuira impunément. N'est-ce pas?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Si quelqu'un des jeunes gens de cette ville se disait à lui-même : de quelle manière pourrai-je m'élever à un grand pouvoir, et me mettre à l'abri de toute injustice? le moyen d'y parvenir est, ce me semble, de s'accoutumer de bonne heure à se plaire et à se déplaire aux mêmes choses que le despote, et à faire en sorte d'acquérir la plus parfaite ressemblance avec lui. N'est-il pas vrai?

CALLICLÈS.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Par là, il se mettra, disons-nous, au-dessus

des atteintes de l'injustice, et se rendra puissant parmi ses concitoyens.

CALLICLÈS.

Je le crois.

SOCRATE.

Mais se garantira-t-il également de commettre l'injustice? ou s'en faut-il de beaucoup, en supposant qu'il ressemble à son maître qui est injuste, et qu'il ait un grand pouvoir auprès de lui? Pour moi, je pense au contraire que toutes ses démarches tendront à se mettre en état de commettre les plus grandes injustices, et de n'avoir aucun châtiment à redouter. Qu'en dis-tu?

CALLICLÈS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Il aura donc en lui-même le plus grand des maux, son âme étant pervertie et dégradée par l'imitation de son maître, et par sa puissance.

CALLICLÈS.

Je ne sais, Socrate, quel secret tu as de tourner et de retourner le discours en tous sens. Ignores-tu que cet homme qui imite le tyran fera mourir, s'il lui plaît, et dépouillera de ses biens celui qui ne l'imite pas?

SOCRATE.

Je le sais, mon cher Calliclès : il faudrait que

je fusse sourd pour l'ignorer, après l'avoir entendu tout-à-l'heure plus d'une fois de ta bouche, de celle de Polus, et de presque tous les habitans de cette ville. Mais écoute-moi à mon tour. Je conviens qu'il mettra à mort qui il voudra : mais il sera méchant, et celui qu'il fera mourir, homme de bien.

CALLICLÈS.

N'est-ce pas précisément ce qu'il y a de plus fâcheux ?

SOCRATE.

Non, du moins pour l'homme sensé, comme ce discours le prouve. Crois-tu donc qu'on doive s'appliquer à vivre le plus long-temps qu'il est possible, et apprendre les arts qui nous sauvent de péril en toute rencontre, comme la rhétorique que tu me conseilles d'étudier et qui fait notre sûreté devant les tribunaux ?

CALLICLÈS.

Et, par Jupiter, je te donne là un très bon conseil.

SOCRATE.

Et quoi, mon cher, l'art de nager te paraît-il bien sublime ?

CALLICLÈS.

Non, certes.

SOCRATE.

Cependant il sauve les hommes de la mort, lorsqu'ils se trouvent dans les circonstances où l'on a besoin de cet art. Mais si celui-ci te paraît méprisable, je vais t'en nommer un plus important, l'art de conduire les vaisseaux, qui ne préserve pas seulement les âmes, mais aussi les corps et les biens des plus grands dangers, comme la rhétorique. Cet art est modeste et sans pompe; il ne fait point grand étalage, et ne se pavane pas, comme procurant des résultats merveilleux: eh bien, quoiqu'il nous procure justement les mêmes avantages que l'art oratoire, il ne prend, je crois, que deux oboles, pour nous ramener sains et saufs d'Égine ici; si c'est de l'Égypte ou du Pont, pour un si grand bienfait, et pour avoir conservé tout ce que je viens de dire, notre personne et nos biens, nos enfans et nos femmes, lorsqu'il nous a mis à terre sur le port, c'est deux drachmes qu'il lui faut. Quant à celui qui possède cet art et nous a rendu un si grand service, dès qu'il est débarqué, il se promène modestement le long du rivage et de son vaisseau. Car il sait, à ce que je m'imagine, se dire à lui-même qu'il est difficile de connaître quels sont les passagers à qui il a fait du bien, en les préservant d'être submergés, et ceux à qui il a fait tort, sachant bien qu'ils ne sont pas

sortis meilleurs de son vaisseau qu'ils n'y sont entrés, ni pour le corps, ni pour l'âme. Il raisonne de la sorte: si quelqu'un dont le corps est travaillé de maladies considérables et sans remède ne s'est pas noyé, c'est un malheur pour lui de n'être pas mort, et il ne m'a aucune obligation. Et si quelqu'un a dans son âme, qui est beaucoup plus précieuse que son corps, une foule de maux incurables, est-ce un bien pour lui de vivre, et rend-on service à un tel homme, en le sauvant de la mer, ou des mains de la justice, ou de tout autre danger? Au contraire, il sait que ce n'est pas pour le méchant un avantage de vivre, parce que c'est une nécessité qu'il vive malheureux. Voilà pourquoi il n'est point d'usage que le pilote tire vanité de son art, quoique nous lui devions notre salut, non plus, mon cher ami, que le machiniste qui dans certains cas peut sauver autant de choses, je ne dis que le pilote, mais que le général d'armée, et tout autre, quel qu'il soit, puisqu'il est telle circonstance où il préserve des villes entières. Prétendrais-tu le mettre en comparaison avec l'avocat? Cependant, Calliclès, s'il voulait tenir le même langage que vous autres et vanter son art, il vous écraserait par ses raisons, en vous prouvant que vous devez vous faire machinistes, et en vous y exhortant, parce que les

autres arts ne sont rien auprès de celui-là : et il aurait belle matière à discourir. Tu ne l'en méprises pas moins toutefois lui et son art, et tu lui dirais comme une injure qu'il n'est qu'un machiniste ; tu ne voudrais ni donner ta fille en mariage à son fils, ni prendre sa fille pour bru. Néanmoins à examiner les raisons qui élèvent si fort ton art à tes yeux, de quel droit méprises-tu le machiniste et les autres dont j'ai parlé ? Je sais bien que tu vas me dire que tu es meilleur qu'eux, et de meilleure famille. Mais si par meilleur il ne faut pas entendre ce que j'entends, et si toute la vertu consiste à mettre en sûreté sa personne et ses biens, ton mépris pour le machiniste, le médecin, et les autres arts qui se rapportent à notre conservation, est digne de risée. Mon cher, prends garde qu'être vertueux et bon ne soit autre chose que de se tirer d'affaire soi et les autres ; vois si celui qui est vraiment homme ne doit point négliger le plus ou le moins de temps qu'il pourra vivre, et se montrer peu amoureux de l'existence, et s'il ne faut pas, laissant à Dieu le soin de tout cela, et ajoutant foi à ce que disent les femmes, que personne n'a jamais échappé à son heure fatale, s'occuper de quelle manière on s'y prendra pour passer le mieux qu'il est possible le temps qu'on a à vivre. Est-ce en se

conformant aux mœurs du gouvernement sous lequel on se trouve? Il faut donc que dès ce moment tu t'efforces de ressembler le plus qu'il se peut au peuple d'Athènes, si tu veux lui être cher et avoir un grand crédit dans cette ville. Vois si c'est là ton avantage et le mien. Mais il est à craindre, mon cher ami, qu'il ne nous arrive la même chose qui arrive, dit-on, aux femmes de Thessalie *, lorsqu'elles attirent la lune, et que nous ne puissions attirer à nous une telle puissance dans Athènes, qu'aux dépens de ce que nous avons de plus précieux. Et si tu crois que quelqu'un au monde t'apprendra le secret de devenir puissant auprès des Athéniens en différant d'eux, soit en mieux soit en pis, mon avis est que tu te trompes, Calliclès. Car il ne suffit pas de contrefaire les Athéniens, il faut être né avec un caractère tel que le leur, pour contracter une amitié réelle avec ce peuple, comme avec le fils de Pyrilampe. Ainsi quiconque te donnera une parfaite conformité avec eux, fera de toi un politique et un orateur, tel que tu desires de l'être. Les hommes en effet se plaisent aux discours qui se rapportent à leur caractère; et tout ce qui y est étranger

* Elles finissaient, disait-on, par perdre les yeux et les pieds.

les offense. Mais peut-être, mon cher ami, tu es d'un autre avis. Avons-nous quelque chose à opposer à cela, Calliclès?

CALLICLÈS.

Je ne sais trop comment, Socrate, il me paraît que tu as raison: mais avec tout cela je suis dans le même cas que la plupart de ceux qui t'écoutent; je ne te crois pas entièrement.

SOCRATE.

C'est que le double* amour enraciné dans ton âme, Calliclès, combat mes raisons. Mais si nous réfléchissons ensemble plus souvent et plus à fond sur les mêmes objets, peut-être te rendras-tu. Rappelle-toi ce que nous avons dit qu'il y a deux façons de cultiver le corps et l'âme: l'une qui a pour but leur plaisir, l'autre leur bien, et qui, loin de caresser leurs penchans et de les flatter, combat au contraire leurs inclinations. N'est-ce pas là ce que nous avons établi ci-dessus?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Celle qui ne vise qu'au plaisir est basse, et n'est autre chose qu'une flatterie. N'est-ce pas?

* Ὁ δήμου ἔρως. Même équivoque que ci-dessus, le peuple s'appelant δῆμος, comme le fils de Pyrilampe.

CALLICLÈS.

A la bonne heure, puisque tu le veux.

SOCRATE.

Au lieu que l'autre ne pense qu'à rendre meilleur l'objet de nos soins, le corps ou l'âme.

CALLICLÈS.

Soit.

SOCRATE.

N'est-ce pas ainsi que nous devons entreprendre la culture de l'état et des citoyens, et travailler à les rendre aussi bons qu'il est possible? puisque sans cela, comme nous l'avons vu plus haut, tout autre service qu'on leur rendrait ne leur serait d'aucune utilité; à moins que l'âme de ceux à qui on procurera de grandes richesses ou un accroissement de domaine, ou quelque autre genre de puissance, ne soit belle et bonne. Poserons-nous cela pour certain?

CALLICLÈS.

Je le veux bien, si cela te fait plaisir.

SOCRATE.

Si nous nous excitions mutuellement, Calliclès, à nous charger de quelque entreprise publique, par exemple, de la construction des murs, des arsenaux, des temples, des édifices les plus considérables, ne serait-il point à propos de nous sonder nous-mêmes, et d'examiner en premier

lieu si nous sommes habiles ou non dans l'architecture, et de qui nous avons appris cet art? Cela serait-il nécessaire, ou non?

CALLICLÈS.

Sans contredit.

SOCRATE.

La seconde chose qu'il faudrait examiner, n'est-ce pas si nous avons déjà bâti de nous-mêmes quelque maison pour nous ou pour nos amis, et si cette maison est bien ou mal construite? Et cet examen fait, si nous trouvions que nous avons eu des maîtres habiles et célèbres, que sous leur direction nous avons bâti un grand nombre de beaux édifices, et beaucoup d'autres aussi de nous-mêmes, depuis que nous avons quitté nos maîtres; les choses étant ainsi, il n'y aurait que de la prudence à nous charger des ouvrages publics; si au contraire nous ne pouvions dire quels ont été nos maîtres, ni montrer aucun bâtiment de notre façon, ou si nous en montrions plusieurs, mais mal entendus, ce serait une folie de notre part d'entreprendre aucun ouvrage public, et de nous y encourager l'un l'autre. Avouerons-nous que cela soit bien dit?

CALLICLÈS.

Assurément.

SOCRATE.

N'en est-il pas de même de toutes les autres

choses? par exemple, si nous avions dessein de servir le public en qualité de médecins, et que nous nous y exhortassions mutuellement, comme étant suffisamment versés dans cet art; ne nous examinerions-nous point de part et d'autre toi et moi? Au nom du ciel, voyons d'abord, dirais-tu, comment Socrate lui-même se porte, et si quelque autre homme, libre ou esclave, a été guéri de quelque maladie par les soins de Socrate. Autant en voudrais-je savoir sans doute par rapport à toi. Et s'il se trouvait que nous n'avons rendu la santé à personne, ni étranger, ni concitoyen, ni homme, ni femme, par Jupiter, Calliclès, ne serait-ce pas réellement une chose ridicule que des hommes en vinssent à cet excès d'extravagance, de vouloir, comme on dit, commencer le métier de potier par la cruche d'argile, de se consacrer au service du public et d'exhorter les autres à en faire autant, avant d'avoir fait en particulier plusieurs coups d'essai passables, d'avoir réussi un certain nombre de fois, et d'avoir suffisamment exercé leur art? Ne penses-tu pas qu'une pareille conduite serait insensée?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Maintenant donc, ô le meilleur des hommes,

que tu commences depuis peu à te mêler des affaires publiques, que tu m'engages à t'imiter, et que tu me reproches de n'y prendre aucune part, ne nous examinerons-nous point l'un l'autre? Voyons un peu : Calliclès a-t-il par le passé rendu quelque citoyen meilleur? Est-il quelqu'un qui étant auparavant méchant, injuste, libertin, et insensé, soit devenu honnête homme par les soins de Calliclès, étranger ou citoyen, esclave ou libre? Dis-moi, Calliclès, si on te questionnait là-dessus, que répondrais-tu? Diras-tu que ton commerce a rendu quelqu'un meilleur? As-tu honte de me déclarer si, n'étant que simple particulier, et avant de t'immiscer dans le gouvernement de l'état, tu as fait quelque chose de semblable?

CALLICLÈS.

Tu es bien disputeur, Socrate.

SOCRATE.

Ce n'est point pour disputer que je t'interroge, mais dans le desir sincère d'apprendre comment, selon toi, on doit se conduire chez nous dans l'administration de la chose publique; et si, en te mêlant des affaires de l'état, tu te proposeras un autre but que de faire de nous des citoyens accomplis. Ne sommes-nous pas convenus plusieurs fois, que tel doit être le but du politique?

En sommes-nous tombés d'accord, ou non? Réponds. Oui, nous en sommes tombés d'accord, puisqu'il faut que je réponde pour toi. Si donc tel est l'avantage que l'homme de bien doit tâcher de procurer à sa patrie, réfléchis un peu, et dis-moi s'il te semble encore que ces personnages dont tu parlais il y a quelque temps, Périclès, et Cimon, et Miltiade, et Thémistocle, ont été de bons citoyens?

CALLICLÈS.

Sans doute.

SOCRATE.

Si donc ils ont été bons citoyens, il est évident qu'ils ont rendu leurs compatriotes meilleurs, de plus mauvais qu'ils étaient auparavant. L'ont-ils fait, ou non?

CALLICLÈS.

Ils l'ont fait.

SOCRATE.

Lorsque Périclès commença à parler en public, les Athéniens étaient donc plus mauvais que quand il les harangua pour la dernière fois.

CALLICLÈS.

Peut-être.

SOCRATE.

Il ne faut pas dire peut-être, mon cher, mais

nécessairement, d'après les principes dont nous sommes convenus, s'il est vrai que Périclès fut un bon citoyen.

CALLICLÈS.

Eh bien, qu'en veux-tu conclure ?

SOCRATE.

Rien. Mais dis-moi de plus, est-ce l'opinion commune que les Athéniens sont devenus meilleurs par les soins de Périclès ? ou tout au contraire qu'il les a corrompus ? J'entends dire en effet que Périclès a rendu les Athéniens paresseux, lâches, babillards et intéressés, ayant le premier soudoyé les troupes. *

CALLICLÈS.

Tu entends tenir ce langage, Socrate, à ceux qui ont les oreilles déchirées. **

SOCRATE.

Du moins ce qui suit n'est pas un ouï-dire. Je sais certainement, et tu sais toi-même que Périclès s'acquit au commencement une grande

* Voyez Plutarque, Vie de Périclès, et Ulpien, *ad Demosth. Orat.* — Aristote dit aussi que Périclès solda les juges. *Polit.* liv. II.

** C'est-à-dire, qui laconisent, comme on l'a vu dans le *Protagoras*, p. 82, et qui sont par conséquent ennemis du gouvernement d'Athènes.

réputation, et que les Athéniens, dans le temps qu'ils étaient plus méchans, ne rendirent contre lui aucune sentence infamante; mais que sur la fin de la vie de Périclès, après qu'ils furent devenus bons et vertueux par ses soins, ils le condamnèrent pour cause de péculat, et que peu s'en fallut qu'ils ne le jugeassent à mort, sans doute comme un mauvais citoyen.

CALLICLÈS.

Eh bien! que fait cela contre Périclès?

SOCRATE.

On tiendrait pour un très mauvais gardien tout homme qui aurait des ânes, des chevaux, des bœufs à soigner, s'il faisait comme Périclès, et si ces animaux, devenus féroces entre ses mains, ruaient, frappaient de la corne, mordaient, quoiqu'ils ne fissent rien de semblable lorsqu'on les lui a confiés. Ne penses-tu pas en effet qu'on s'entend mal à gouverner quelque animal que ce soit, quand on l'a reçu doux, et qu'on le rend plus intraitable qu'on ne l'a reçu? Est-ce ton avis, ou non?

CALLICLÈS.

Je le veux bien, pour te faire plaisir.

SOCRATE.

Fais-moi donc encore le plaisir de me dire si l'homme est ou n'est pas dans la classe des animaux.

CALLICLÈS.

Comment n'en serait-il pas?

SOCRATE.

N'est-ce point des hommes que Périclès avait à conduire?

CALLICLÈS.

Assurément.

SOCRATE.

Quoi, ne fallait-il pas, comme nous en sommes convenus, que d'injustes qu'ils étaient, ils devinssent plus justes sous sa conduite, puisqu'il en prenait soin, s'il eût été réellement bon politique?

CALLICLÈS.

A la bonne heure.

SOCRATE.

Mais les justes sont doux, comme dit Homère*, et toi, qu'en dis-tu? ne penses-tu pas de même?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Or, Périclès les a rendus plus féroces qu'ils n'étaient quand il s'en est chargé, et cela contre lui-même, la chose du monde la plus contraire à ses intentions.

* C'est le sens plutôt que les expressions de quelques passages d'Homère, tels que l'*Odyssée*, liv. VI, v. 120.

CALLICLÈS.

Veux-tu que je te l'accorde ?

SOCRATE.

Oui, si tu trouves que je dis vrai.

CALLICLÈS.

Soit donc.

SOCRATE.

Et les rendant plus féroces, ne les a-t-il pas conséquemment rendus plus injustes et plus méchans ?

CALLICLÈS.

Soit.

SOCRATE.

Ainsi Périclès n'était point à ce compte un bon politique.

CALLICLÈS.

Tu le dis.

SOCRATE.

Et toi aussi assurément, si on en juge par tes aveux. Dis-moi encore au sujet de Cimon; ceux dont il prenait soin ne lui firent-ils pas subir la peine de l'ostracisme, afin d'être dix ans entiers sans entendre sa voix ? Ne tinrent-ils pas la même conduite à l'égard de Thémistocle, et de plus ne le condamnèrent-ils point au bannissement ? Pour Miltiade, le vainqueur de Marathon, ils le condamnèrent à être précipité

dans la fosse, et sans le premier prytane, il y eût été jeté *. Cependant, s'ils avaient tous été de bons citoyens, comme tu le prétends, il ne leur serait jamais arrivé rien de semblable. Il n'est pas naturel que les habiles conducteurs de chars ne tombent point de leurs chevaux dans les commencemens, et qu'ils en tombent après avoir rendu leurs chevaux plus dociles, et être devenus eux-mêmes meilleurs cochers. C'est ce qui n'arrive ni dans la conduite des chars, ni dans aucune autre chose. Qu'en penses-tu ?

CALLICLÈS.

Je pense comme toi.

SOCRATE.

Ce qui a été dit précédemment était donc vrai, à ce qu'il paraît, que nous ne connaissons aucun homme de cette ville qui ait été bon politique. Tu avouais toi-même qu'il n'y en a point aujourd'hui ; mais tu soutenais qu'il y en a eu autrefois ; et tu as nommé de préférence ceux dont je viens de parler. Or, nous avons vu qu'ils n'ont aucun avantage sur ceux de nos jours. C'est pourquoi, s'ils étaient orateurs, ils n'ont fait usage ni de la véritable rhétorique, car ja-

* L'histoire ne dit rien de cette circonstance. — Le premier prytane avait le droit d'annuler un jugement déjà prononcé.

mais alors ils ne seraient tombés de leur puissance, ni de la rhétorique flatteuse.

CALLICLÈS.

Cependant, Socrate, il s'en faut de beaucoup qu'aucun des politiques d'aujourd'hui exécute d'aussi grandes choses qu'aucun de ceux-là.

SOCRATE.

Aussi, mon cher, je ne les méprise pas comme serviteurs du peuple : il me paraît au contraire qu'à ce titre ils l'emportent sur ceux de nos jours, et qu'ils ont montré plus d'habileté à procurer au peuple ce qu'il desirait. Mais pour ce qui est de faire changer d'objet à ses desirs, de ne pas lui permettre de les satisfaire, et de tourner les citoyens, soit par persuasion, soit par contrainte, vers ce qui pouvait les rendre meilleurs, c'est en quoi il n'y a, pour ainsi dire, aucune différence entre eux et ceux d'à présent, et c'est pourtant la tâche véritable d'un bon citoyen. A l'égard des vaisseaux, des murailles, des arsenaux, et de beaucoup d'autres choses semblables, je conviens avec toi que ceux du temps passé s'entendaient mieux à nous procurer tout cela que ceux de nos jours. Mais il nous arrive à toi et à moi une chose plaisante dans cette dispute. Depuis le temps que nous conversons, nous n'avons pas

cessé de tourner autour du même objet, et nous ne nous entendons pas l'un l'autre. Il me semble que tu as souvent avoué et reconnu que par rapport au corps et à l'âme il y a deux manières de les soigner : l'une servile, qui se propose de procurer par tous les moyens possibles des alimens au corps lorsqu'il a faim, de la boisson lorsqu'il a soif, des vêtemens pour le jour et la nuit, et des chaussures lorsqu'il fait froid, en un mot toutes les autres choses dont le corps peut avoir besoin. Je me sers exprès de ces images, afin que tu comprennes mieux ma pensée. Lorsqu'on est en état de fournir à ces besoins, comme marchand à poste fixe ou comme marchand forain, comme artisan de quelqu'une de ces choses, boulanger, cuisinier, tisserand, cordonnier, tanneur, il n'est pas surprenant qu'en ce cas on se regarde soi-même et on soit regardé par les autres comme chargé du soin du corps ; mais c'est ignorer qu'outre tous ces arts, il y en a un dont les parties sont la gymnastique et la médecine, auquel la culture du corps appartient véritablement ; que c'est à lui qu'il convient de commander à tous les autres arts, et de se servir de ce qu'ils font, parce qu'il sait ce qu'il y a dans le boire et le manger de salutaire et de nuisible à la

santé, et que les autres arts ne le savent pas. C'est pourquoi il faut qu'en ce qui concerne le soin du corps, les autres arts soient réputés des fonctions serviles et basses; et que la gymnastique et la médecine aient le premier rang. Les mêmes choses ont lieu à l'égard de l'âme; et il me paraît quelquefois que tu comprends que telle est ma pensée, et tu me fais des aveux comme un homme qui entend parfaitement ce que je dis; puis tu me viens ajouter un moment après qu'il y a eu dans cette ville d'excellens hommes d'état; et quand je te demande qui c'est, tu me présentes des hommes qui, pour les affaires politiques, sont précisément tels que, si, te demandant quels ont été ou quels sont les gens habiles dans la gymnastique et capables de dresser le corps, tu me nommais très sérieusement Théarion le boulanger, Mithécos qui a écrit sur la cuisine sicilienne, et Sarambos le marchand de vin; prétendant qu'ils s'entendaient merveilleusement dans l'art de prendre soin du corps, parce qu'ils savaient apprêter admirablement, l'un le pain, l'autre les ragoûts, le troisième le vin. Peut-être te fâcherais-tu contre moi, si je te disais à ce sujet: tu n'as, mon ami, nulle idée de la gymnastique; tu me nommes des serviteurs

de nos besoins, dont toute l'occupation est de les satisfaire, mais qui ne connaissent point ce qu'il y a de bon et de convenable en ce genre; qui après avoir rempli de toutes sortes d'alimens, et engraissé le corps de leurs concitoyens, et en avoir reçu des éloges, finissent par ruiner jusqu'à leur santé première. Ceux-ci, vu leur ignorance, n'accuseront point ces pourvoyeurs de leur gourmandise d'être cause des maladies qui leur surviennent, et de la perte de leur premier embonpoint: non, ils rejetteront la faute sur ceux qui pour lors se trouvent présens, et leur donnent quelques conseils; et lorsque les excès qu'ils ont faits sans aucun égard pour leur santé auront amené long-temps après les maladies, ils s'en prendront à ces derniers, ils les blâmeront, et leur feront du mal, s'ils le peuvent: pour les premiers, au contraire, qui sont la vraie cause de leurs maux, ils les combleront de louanges. Voilà précisément la conduite que tu tiens à présent, Calliclès. Tu exaltes des hommes qui ont fait faire bonne chère aux Athéniens, en leur servant tout ce qu'ils desiraient. Ils ont agrandi l'état, disent les Athéniens; mais ils ne s'aperçoivent pas que cet agrandissement n'est qu'une enflure, une tumeur pleine de corruption, et que c'est là tout ce qu'ont fait ces anciens politiques, pour avoir

rempli la république de ports, d'arsenaux, de murailles, de tributs, et d'autres bagatelles semblables, sans y joindre la tempérance et la justice. Quand donc la crise viendra, il s'en prendront à ceux qui se mêleront pour lors de leur donner des conseils, et ils n'auront que des éloges pour Thémistocle, Cimon et Périclès, les vrais auteurs de leurs maux. Peut-être même se saisiront-ils de toi, si tu n'es sur tes gardes, et de mon ami Alcibiade, quand avec leurs acquisitions ils auront perdu ce qu'ils possédaient autrefois, quoique vous ne soyez point les premiers auteurs, mais peut-être les complices de leur ruine. Au reste, je vois qu'il se passe aujourd'hui une chose tout-à-fait déraisonnable, et j'en entends dire autant de ceux qui nous ont précédés. Je remarque en effet que, quand on punit quelqu'un des hommes qui se mêlent des affaires publiques, comme coupables de malversation, ils s'emportent et se plaignent amèrement des mauvais traitemens qu'on leur fait, après les services sans nombre qu'ils ont rendus à l'état. Est-ce donc injustement, comme ils le prétendent, que le peuple les fait périr? Non, rien n'est plus faux. Jamais un homme à la tête d'un état ne peut être injustement opprimé par l'état qu'il gouverne. Mais il paraît qu'il en est de ceux qui se donnent pour politiques, comme des so-

phistes ; car les sophistes, gens habiles d'ailleurs, tiennent à certain égard une conduite dépourvue de bon sens. En même tems qu'ils font profession d'enseigner la vertu, ils accusent souvent leurs élèves d'être coupables envers eux d'injustice, en ce qu'ils les frustrent de l'argent qui leur est dû, et ne témoignent pour eux aucune reconnaissance des bienfaits qu'ils en ont reçus. Or, y a-t-il rien de plus inconséquent qu'un pareil discours? Des hommes devenus bons et justes, auxquels leur maître a ôté l'injustice et donné la justice, agir injustement par un vice qui n'est plus en eux! Ne juges-tu pas cela tout-à-fait absurde, mon cher? — Tu m'as réduit, Calliclès, à faire une harangue dans les formes, en refusant de me répondre.

CALLICLÈS.

Quoi donc! ne pourrais-tu point parler, à moins qu'on ne te réponde?

SOCRATE.

Il y a apparence que je le puis, puisque je m'étends à présent en longs discours, depuis que tu ne veux plus me répondre. Mais, mon cher, au nom de Jupiter qui préside à l'amitié, dis-moi, ne trouves-tu point absurde, qu'un homme qui se vante d'en avoir rendu un autre vertueux, se plaigne de lui comme d'un mé-

chant, quand par ses soins il est devenu et il est réellement bon ?

CALLICLÈS.

Cela me paraît absurde.

SOCRATE.

N'est-ce pas pourtant le langage que tu entends tenir à ceux qui font profession de former les hommes à la vertu ?

CALLICLÈS.

Il est vrai : mais que peut-on attendre autre chose de gens méprisables, tels que les sophistes ?

SOCRATE.

Eh bien, que diras-tu de ceux qui se vantant d'être à la tête d'un état, et de mettre tous leurs soins à le rendre le meilleur possible, l'accusent ensuite à la première occasion, comme étant très corrompu ? Crois-tu qu'il y ait quelque différence entre eux et les précédens ? Le sophiste et l'orateur, mon cher, sont la même chose, ou deux choses très ressemblantes, comme je le disais à Polus. Mais faute de connaître cette ressemblance, tu penses que la rhétorique est ce qu'il y a de plus beau au monde, et tu méprises la profession de sophiste. Dans la vérité cependant la sophistique est autant plus belle que la rhétorique, que la fonction de législateur l'emporte sur celle de juge, et la gymnastique

sur la médecine. Et je croyais pour moi que les sophistes et les orateurs étaient les seuls qui n'eussent aucun droit de reprocher à celui qu'ils forment d'être mauvais à leur égard; ou qu'en l'accusant, ils s'accusaient eux-mêmes de n'avoir fait aucun bien à ceux qu'ils se vantent de rendre meilleurs. Cela n'est-il pas vrai?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

Ce sont aussi les seuls qui pourraient n'exiger aucun salaire des avantages qu'ils procurent, si ce qu'ils disent était vrai. En effet, quelqu'un qui aurait reçu toute autre espèce de bienfait, qui serait devenu, par exemple, léger à la course par les soins d'un maître de gymnase, serait peut-être capable de le frustrer de la reconnaissance qu'il lui doit, si le maître de gymnase la laissait à sa discrétion, et qu'il n'eût pas fait avec lui une convention pour le prix, en vertu de laquelle il reçoit de l'argent en même temps qu'il lui donne l'agilité. Car ce n'est pas, je pense, la lenteur à la course, mais l'injustice qui fait les hommes mauvais. N'est-ce pas?

CALLICLÈS.

Sans doute.

Google

SOCRATE.

Si donc quelqu'un détruisait ce principe du mal, je veux dire l'injustice, il n'aurait point à craindre qu'on se comportât injustement à son égard; et il serait le seul qui pourrait en sûreté placer son bienfait sans condition, s'il était réellement en son pouvoir de faire des hommes vertueux. N'en conviens-tu pas?

CALLICLÈS.

Soit.

SOCRATE.

C'est probablement pour cette raison qu'il n'y a nulle honte à recevoir un salaire pour les autres conseils que l'on donne, sur l'architecture, par exemple, ou tout autre art semblable.

CALLICLÈS.

Il y a apparence.

SOCRATE.

Au lieu que s'il s'agit d'inspirer à un homme la vertu, et de lui apprendre à gouverner parfaitement sa famille ou sa patrie, on tient pour une chose honteuse de refuser ses conseils, à moins qu'on ne nous donne de l'argent. N'est-ce pas?

CALLICLÈS.

Oui.

SOCRATE.

La raison de cette différence est évidemment que, de tous les bienfaits, celui-là est le seul qui porte la personne qui l'a reçu à faire du bien à son tour à son bienfaiteur; et l'on regarde comme un bon signe lorsqu'on donne à l'auteur d'un tel bienfait des marques de sa reconnaissance, et comme un mauvais signe, lorsqu'on ne lui en donne aucune. La chose n'est-elle pas ainsi ?

CALLICLES.

Tout-à-fait.

SOCRATE.

Explique-moi donc nettement à laquelle de ces deux manières de prendre soin de l'état tu m'invites, si c'est à combattre les penchans des Athéniens, dans la vue d'en faire d'excellens citoyens, et comme un médecin; ou à les servir, et à traiter avec eux comme un flatteur. Dis-moi là-dessus la vérité, Calliclès. Il est juste qu'ayant débuté par me parler avec franchise, tu continues jusqu'au bout à me dire ce que tu penses. Ainsi, réponds-moi brièvement.

CALLICLÈS.

Je dis donc que je t'invite à les servir.

SOCRATE.

C'est-à-dire, brave Calliclès, que tu m'exhortes à les flatter.

CALLICLÈS.

A moins que tu ne préfères être traité comme un Mysien, Socrate; car si tu ne prends le parti de les flatter...

SOCRATE.

Ne me répète point ce que tu m'as déjà dit souvent, que le premier venu me mettra à mort, si tu ne veux que je te répète à mon tour que ce sera un méchant qui fera mourir un homme de bien : ni qu'il me ravira ce que je possède, pour que je ne te dise point que, m'ayant dépouillé de mes biens, il ne saura quel usage en faire : mais que comme il me les aura ravis injustement, il en usera de même injustement; et par conséquent d'une manière contraire au beau, et par conséquent encore, au bien.

CALLICLÈS.

Tu me parais, Socrate, être dans la ferme confiance qu'il ne t'arrivera rien de semblable, comme si tu étais éloigné de tout danger, et qu'aucun homme, très méchant peut-être très méprisable, ne pût te traîner devant un tribunal.

SOCRATE.

Je serais à coup sûr un insensé, Calliclès, si je croyais que dans une ville comme Athènes il n'est personne qui ne soit exposé à toutes sortes d'accidens. Mais ce que je sais, c'est que si je parais devant un tribunal, et si j'y cours quelqu'un des périls dont tu parles, celui qui m'y citera sera un méchant homme : car jamais homme de bien n'accusera un innocent. Et il ne serait pas étonnant que je fusse condamné à mort. Veux-tu savoir pourquoi je m'y attends?

CALLICLÈS.

Je le veux bien.

SOCRATE.

Je pense que je m'applique à la véritable politique avec un très petit nombre d'Athéniens, pour ne pas dire seul, et que seul je remplis aujourd'hui les devoirs de citoyen. Et comme je ne cherche point à flatter ceux avec qui je m'entretiens chaque jour, que je vise au plus utile et non au plus agréable, et que je ne veux rien faire de toutes ces belles choses que tu me conseilles, je ne saurai que dire, lorsque je me trouverai devant les juges : et ce que je disais à Polus revient fort bien ici ; je serai jugé comme le serait un médecin accusé devant des enfans par un cuisinier. Examine en effet ce qu'un médecin au milieu de pareils

juges aurait à dire pour sa défense, si on l'accusait en ces termes : Enfans, cet homme vous a fait beaucoup de mal : il vous perd vous et ceux qui sont plus jeunes que vous, et vous jette dans le désespoir, vous coupant, vous brûlant, vous amaigrissant et vous étouffant ; il vous donne des potions très amères, et vous fait mourir de faim et de soif, au lieu de vous servir, comme moi, des mets de toute espèce, en grand nombre et flatteurs au goût. Que penses-tu que dirait un médecin dans une pareille extrémité ? Dirait-il ce qui est vrai ? Enfans, je n'ai fait tout cela que pour vous conserver la santé. Comment crois-tu que de tels juges se récrieront à cette réponse ? de toutes leurs forces, n'est-ce pas ?

CALLICLÈS.

Il y a tout lieu de le croire.

SOCRATE.

Ce médecin donc ne se trouvera-t-il pas, à ton avis, dans le plus grand embarras sur ce qu'il doit dire ?

CALLICLÈS.

Assurément.

SOCRATE.

Je sais bien que la même chose m'arriverait, si je comparaissais devant un tribunal. Je ne pourrai parler aux juges des plaisirs que je leur ai pro-

curés, car voilà ce qu'ils appellent des bienfaits et des services : et je ne porte envie ni à ceux qui les procurent, ni à ceux qui les reçoivent. Si on m'accuse, ou de corrompre la jeunesse, en lui apprenant à douter, ou de parler mal des citoyens d'un âge plus avancé, en tenant sur leur compte des discours sévères, soit en particulier, soit en public, je ne pourrai pas dire la vérité, savoir, que si je parle de la sorte c'est avec justice, ayant en vue votre avantage, ô juges, et rien autre chose. Ainsi, je dois m'attendre à tout ce qu'il plaira au sort d'ordonner.

CALLICLÈS.

Et penses-tu, Socrate, qu'il soit beau pour un citoyen d'être dans une semblable position, qui le met hors d'état de se secourir lui-même ?

SOCRATE.

Oui, Calliclès, pourvu qu'il ne lui manque pas une chose que tu lui as plus d'une fois accordée ; pourvu qu'il puisse se donner à lui-même ce secours, qu'il n'a aucun discours, aucune action injuste à se reprocher, ni envers les dieux, ni envers les hommes. Car nous sommes convenus souvent qu'il n'y a pas de secours meilleur. Si l'on me prouvait donc que je suis incapable de me donner ce secours à moi-même, ou à quelque autre, je rougirais d'être pris en défaut

sur ce point, devant peu comme devant beaucoup de personnes, et même vis à vis de moi seul, et je serais au désespoir qu'une pareille impuissance fût cause de ma mort. Mais si je perdais la vie faute d'avoir quelque usage de la rhétorique flatteuse, je suis bien sûr que tu me verrais supporter la mort de bonne grâce. Aussi bien personne ne craint-il la mort, à moins qu'il ne soit tout-à-fait insensé et lâche. Ce qui fait peur, c'est de commettre l'injustice, puisque le plus grand des malheurs est de descendre dans l'autre monde avec une âme chargée de crimes. Je veux, si tu le trouves bon, te prouver par un récit que la chose est ainsi.

CALLICLÈS.

Puisque tu as achevé tout le reste, achève encore ceci.

SOCRATE.

Écoute donc, comme on dit, un beau récit, que tu prendras, à ce que j'imagine, pour une fable et que je crois être un récit très véritable; je te donne pour certain ce que je vais dire.

Jupiter, Neptune et Pluton partagèrent ensemble, comme Homère le rapporte *, l'empire qu'ils tenaient des mains de leur père. Or, du temps de Saturne, il y avait sur les hommes une loi,

* Hom. *Iliad.*, liv. XV, v. 187.

qui a toujours subsisté et subsiste encore parmi les dieux, que celui des mortels qui avait mené une vie juste et sainte allait après sa mort dans les îles fortunées, où il jouissait d'un bonheur parfait, à l'abri de tous les maux ; qu'au contraire celui qui avait vécu dans l'injustice et l'impiété, allait dans un séjour de punition et de supplice, appelé Tartare. Sous le règne de Saturne, et dans les premières années de celui de Jupiter, ces hommes étaient jugés vivans par des juges vivans, qui prononçaient sur leur sort le jour même qu'ils devaient mourir. Aussi ces jugemens se rendaient-ils mal. C'est pourquoi Pluton et les gardiens des îles fortunées étant allés trouver Jupiter lui dirent qu'on lui envoyait des hommes qui ne méritaient ni les récompenses, ni les châtimens qu'on leur avait assignés. Je ferai cesser cette injustice, répondit Jupiter. Ce qui fait que les jugemens se rendent mal aujourd'hui, c'est qu'on juge les hommes tout vêtus; car on les juge lorsqu'ils sont encore en vie. Plusieurs, poursuivit-il, dont l'âme est corrompue, sont revêtus de beaux corps, de noblesse et de richesses; et lorsqu'il est question de prononcer la sentence, il se présente une foule de témoins en leur faveur, prêts à attester qu'ils ont bien vécu. Les juges se laissent éblouir par tout cela; et de plus eux-mêmes jugent vêtus, ayant devant leur âme des

yeux, des oreilles, et toute la masse du corps qui les enveloppe. Cet appareil, qui les couvre eux et ceux qu'ils ont à juger, est pour eux un obstacle. Il faut commencer par ôter aux hommes la prescience de leur dernière heure ; car maintenant ils la connaissent d'avance. Aussi déjà l'ordre est donné à Prométhée qu'il change cela. En outre, je veux qu'on les juge entièrement dépouillés de ce qui les environne, et qu'à cet effet ils ne soient jugés qu'après leur mort ; il faut aussi que le juge lui-même soit nu, qu'il soit mort, et qu'il examine immédiatement avec son âme l'âme de chacun, dès qu'il sera mort, séparée de tous ses proches, et ayant laissé sur la terre l'attirail qui l'environnait, de sorte que le jugement soit équitable. J'étais instruit de ce désordre avant vous : en conséquence j'ai établi pour juges trois de mes fils, deux d'Asie, Minos et Rhadamanthe, et un d'Europe, savoir, Eaque. Lorsqu'ils seront morts, ils rendront leurs jugemens dans la prairie *, à un endroit d'où partent deux chemins, dont un conduit aux îles fortunées, et un autre au Tartare. Rhadamanthe jugera les hommes de l'Asie, Eaque ceux de l'Europe : je donnerai à Minos l'autorité suprême

* Voyez la République, liv. X, et l'*Axiochus*, où cette prairie est appelée le Champ de la Vérité.

pour décider en dernier ressort dans les cas où ils se trouveraient embarrassés l'un ou l'autre; ainsi une justice parfaite dictera la sentence qui sera portée sur la route que les hommes doivent prendre.

Tel est, Calliclès, le récit que j'ai entendu, et que je tiens pour véritable. En raisonnant sur ce discours, voici ce qui me paraît en résulter. La mort n'est rien, à mon avis, que la séparation de deux choses, l'âme et le corps. Au moment où elles sont séparées l'une de l'autre, chacune d'elles n'est pas beaucoup différente de ce qu'elle était du vivant de l'homme. Le corps garde son caractère, et les vestiges bien marqués des soins qu'on a pris de lui, ou des accidens qu'il a éprouvés : par exemple, si quelqu'un étant en vie avait un grand corps, qu'il le tînt de la nature ou de l'éducation, ou de l'une et de l'autre, après sa mort son cadavre est grand : s'il avait de l'embonpoint, son cadavre en a aussi; et ainsi du reste. S'il avait pris plaisir à cultiver sa chevelure, il conserve beaucoup de cheveux. Si c'était un homme à étrivières, qui de son vivant portât sur son corps les cicatrices de coups de fouet ou de toute autre blessure, on y retrouve tout cela après la mort. S'il avait quelque membre rompu ou disloqué durant sa vie, mort, ces défauts sont encore visibles. En un mot, tel

qu'on s'est étudié à être pendant la vie pour ce qui concerne le corps, tel on est après sa mort, en tout ou en grande partie, pendant un certain temps. Or, il me paraît, Calliclès, qu'il en est de même à l'égard de l'âme; et que quand elle est dépouillée de son corps, elle garde les marques évidentes de son caractère, et des accidens que chaque âme a éprouvés, en conséquence du genre de vie qu'elle a embrassé. Lors donc que les hommes arrivent devant leur juge, par exemple ceux d'Asie devant Rhadamanthe, Rhadamanthe les faisant approcher, examine l'âme d'un chacun, sans savoir de qui elle est; et souvent ayant entre les mains le grand roi, ou quelque autre roi ou potentat, il ne découvre rien de sain en son âme; il la voit toute cicatrisée de parjures et d'injustices par les empreintes que chaque action y a gravées : ici les détours du mensonge et de la vanité, et rien de droit, parce qu'elle a été nourrie loin de la vérité; là les monstruosités et toute la laideur du pouvoir absolu, de la mollesse, de la licence, et du désordre. Il la voit ainsi, et de suite il l'envoie ignominieusement à la prison, où elle ne sera pas plus tôt arrivée, qu'elle éprouvera les châtimens convenables. Or quiconque subit une peine, et est châtié d'une manière raisonnable, en devient meilleur, et gagne à la punition, ou il sert d'exemple aux

autres, qui, témoins des tourmens qu'il souffre, en craignent autant pour eux, et s'améliorent. Mais pour gagner à la punition et satisfaire aux dieux et aux hommes, les fautes doivent être de nature à pouvoir s'expier. Toutefois, même alors, ce n'est que par les douleurs et les souffrances que l'expiation s'accomplit et profite, ici ou dans l'autre monde : car il n'est pas possible d'être délivré autrement de l'injustice. Pour ceux qui ont commis les derniers crimes, et qui pour cette raison sont incurables, on fait sur eux des exemples. Leur supplice ne leur est d'aucune utilité, parce qu'ils sont incapables de guérison ; mais il est utile aux autres, qui contemplent les tourmens douloureux et effroyables qu'ils souffrent à jamais pour leurs crimes, en quelque sorte suspendus dans la prison des enfers, et servant tout à-la-fois de spectacle et d'instruction à tous les criminels qui y abordent sans cesse. Je soutiens qu'Archélaüs sera de ce nombre, si ce que Polus a dit de lui est vrai, ainsi que tout autre tyran qui lui ressemblera. Je crois même que la plupart de ceux qui sont ainsi donnés en spectacle sont des tyrans, des rois, des potentats, des politiques. Car ce sont eux qui, à cause du pouvoir dont ils sont revêtus, commettent les actions les plus injustes et les plus impies. Homère est ici pour moi. Ceux

qu'il représente comme tourmentés pour toujours aux enfers *, sont des rois et des potentats, comme Tantale, Sisyphe et Tityе. Quant à Thersite et aux autres méchans qui ont vécu dans une condition privée, aucun poète ne l'a représenté souffrant les plus grands supplices comme ayant commis des crimes inexplicables, sans doute parce qu'il n'avait pas tout pouvoir ; en quoi il était plus heureux que ceux qui pouvaient tout. En effet, mon cher Calliclès, c'est des puissans que viennent les plus grands criminels. Rien n'empêche pourtant qu'il ne se rencontre parmi eux des hommes vertueux, et on ne saurait assez les admirer. Car c'est une chose bien difficile, Calliclès, et digne des plus grandes louanges, de vivre long-temps dans la justice, lorsqu'on a une pleine liberté de mal faire ; et il se trouve très peu de caractères de cette trempe. Il y a eu néanmoins, et dans cette ville et ailleurs, et il y aura sans doute encore des personnages excellens en ce genre de vertu, qui consiste à administrer suivant les règles de la justice ce qui leur est confié. De ce nombre a été Aristide, fils de Lysimaque, qui s'est acquis par là tant de célébrité dans toute la Grèce ** ; mais la plupart des hom-

* Hom. *Odyss.*, liv. XI, v. 581. sqq.

** Quand les Grecs se préparèrent à faire les frais d'une

mes puissans, mon cher, deviennent méchans. Pour revenir donc à ce que je disais, lorsque quelqu'un d'eux tombe entre les mains de ce Rhadamanthe, il ne connaît nulle autre chose de lui, ni quel il est, ni quels sont ses parens, sinon qu'il est méchant; et l'ayant reconnu pour tel, il le relègue au Tartare, après lui avoir mis un certain signe, selon qu'il le juge capable ou incapable de guérison; et arrivé au Tartare, le coupable est puni comme il mérite de l'être. D'autres fois, en voyant une âme qui a vécu saintement et dans la vérité, soit l'âme d'un particulier ou de quelque autre, mais surtout, à ce que je pense, Calliclès, celle d'un philosophe uniquement occupé de lui-même, et qui durant sa vie a évité l'embarras des affaires, il en est ravi, et l'envoie aux îles fortunées. Éaque en fait autant de son côté. L'un et l'autre porte ses jugemens tenant une baguette en main. Pour Minos, il est assis à l'écart et les surveille: il a un sceptre d'or, comme l'Ulysse d'Homère rapporte qu'il l'a vu,

Tenant un sceptre d'or, et rendant la justice aux morts *.

guerre contre la Perse, Aristide fut choisi par la Grèce entière pour taxer chaque ville selon ses moyens.

* *Odyss*. XI, v. 569. Voyez le *Minos*.

J'ajoute, Calliclès, une foi entière à ces discours, et je m'étudie à paraître devant le juge avec une âme irréprochable. Je méprise ce que la plupart des hommes estiment; je ne vise qu'à la vérité, et tâcherai de vivre et de mourir, lorsque le temps en sera venu, aussi vertueux que je pourrai. J'invite tous les autres hommes, autant qu'il est en moi, et je t'invite toi-même à mon tour, à embrasser ce genre de vie, et à t'exercer à ce combat, le meilleur, à mon avis, de tous ceux d'ici-bas; et je te reproche que tu ne seras point en état de te défendre, lorsqu'il faudra comparaître et subir le jugement dont je parle; mais arrivé en présence de ton juge, le fils d'Égine, quand il t'aura pris et amené devant son tribunal, tu ouvriras la bouche toute grande, et la tête te tournera, tout comme à moi devant les juges de cette ville. Peut-être qu'alors aussi on te frappera ignominieusement sur la figure et l'on te fera toutes sortes d'outrages.

Tu regardes apparemment tout cela comme des contes de vieille femme, et n'en fais nul cas; et il ne serait pas surprenant que nous n'en tinssions aucun compte si, après bien des recherches, nous pouvions trouver quelque chose de meilleur et de plus vrai. Mais tu vois que vous trois, qui êtes les plus sages des Grecs d'aujour-

d'hui, toi, Polus, et Gorgias, vous ne sauriez prouver qu'on doive mener une autre vie que celle qui nous sera utile quand nous serons là-bas; au contraire, de tant d'opinions que nous avons discutées, toutes les autres ont été réfutées; et la seule qui demeure inébranlable, est celle-ci, qu'on doit plutôt prendre garde de faire une injustice que d'en recevoir, et qu'avant toutes choses il faut s'appliquer, non à paraître homme de bien, mais à l'être, tant en public qu'en particulier; que si quelqu'un devient méchant en quelque point, il faut le châtier, et qu'après être juste, le second bien est de le devenir, et de subir la punition qu'on a méritée; qu'il ne faut flatter ni soi ni les autres, qu'ils soient en petit ou en grand nombre; et qu'on ne doit jamais ni parler ni agir qu'en vue de la justice. Rends-toi donc à mes raisons, et suis-moi dans la route qui te conduira au bonheur et pendant ta vie et après ta mort, comme ce discours vient de le montrer. Souffre qu'on te méprise comme un insensé, qu'on t'insulte, si l'on veut, et même, par Jupiter, laisse-toi frapper volontiers de cette manière qui te paraît si outrageante; car il ne t'en arrivera aucun mal, si tu es solidement homme de bien et dévoué à la culture de la vertu. Après que nous l'aurons ainsi cultivée en commun, alors, si nous le jugeons à

propos, nous nous mêlerons de politique; et sur quoi que nous délibérions, nous serons plus en état de délibérer que nous ne le sommes à présent. En effet, il est honteux pour nous que, dans la situation où nous paraissons être, nous nous en fassions accroire, comme si nous valions quelque chose, nous qui changeons à tout instant de sentiment sur les mêmes objets, et cela, sur ce qu'il y a de plus important : tant est grande notre ignorance. Servons-nous donc du discours qui nous éclaire aujourd'hui, comme d'un guide qui nous enseigne que le meilleur parti à prendre est de vivre et mourir dans la culture de la justice et des autres vertus. Suivons la route qu'il nous trace, engageons les autres à nous imiter, et n'écoutons pas le discours qui t'a séduit, et auquel tu m'exhortes à me rendre, car il ne vaut rien, Calliclès.

FIN DU TROISIÈME VOLUME.


Digitized by Google

NOTES.

NOTES

SUR LE PROTAGORAS.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, l'édition particulière de Heindorf, les traductions de Ficin et de Schleiermacher, et je me suis servi autant qu'il m'a été possible des traductions françaises de Dacier et de Grou.

Page 35 — 36. — Comme Épiméthée n'était pas fort habile, il ne s'aperçut pas qu'il avait épuisé toutes les facultés en faveur des êtres privés de raison....

Ἅτε δὴ οὖν οὐ πάνυ τι σοφὸς ὢν ὁ Ἐπιμηθεὺς ἔλαθεν αὐτὸν καταναλώσας τὰς δυνάμεις [εἰς τὰ ἄλογα]. Bekker, première partie, tome I, p. 172. — Heindorf, p. 507.

Schleiermacher met entre parenthèses comme Bekker *für die unvernünftigen Thiere*; c'est-à-dire que

selon eux καταναλώσας suffit, et que εἰς τὰ ἄλογα est une glose. En effet, si εἰς τὰ ἄλογα n'y était pas, on le regretterait peu ; mais quand tous les manuscrits le donnent, quand il complète le sens de καταναλώσας et semble se rapprocher davantage de l'abondance et du laisser-aller de la narration antique, on ne voit pas de raison pour le retrancher.

Page 36. — Ainsi notre espèce reçut l'industrie nécessaire au soutien de sa vie, mais elle n'eut point la politique, car elle était chez Jupiter, et il n'était pas encore au pouvoir de Prométhée d'entrer dans la citadelle, séjour de Jupiter....

Τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἄνθρωπος ταύτῃ ἔσχε, τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν· ἦν γὰρ παρὰ τῷ Διΐ, τῷ δὲ Προμηθεῖ εἰς μὲν τὴν ἀκρόπολιν τὴν τοῦ Διὸς οἴκησιν οὐκέτι ἐνεχώρει εἰσελθεῖν. Bekker, *ibid.* p. 172-173 ; Heindorf, p. 508.

Pour concevoir qu'alors il n'était pas encore au pouvoir de Prométhée d'entrer dans le séjour de Jupiter, il faut supposer qu'à cette époque Prométhée n'était pas encore un des immortels, condition nécessaire

pour avoir ses entrées à la cour de Jupiter ; or, on trouve dans Apollodore, livre II, chap. V, un passage où il est dit que Chiron immortel ayant été blessé et souffrant sans espérance de guérison, voulut mourir, et présenta à Jupiter Prométhée pour être immortel à sa place (en lisant avec Hemsterhuis et Clavier ἀντιδοὺς Διὶ Προμηθέα), passage, il est vrai, contraire à l'autorité d'Eschyle, qui fait déjà de Prométhée un immortel, tandis que, d'après le récit d'Apollodore, Prométhée, à ce qu'il paraît, n'aurait obtenu cet honneur qu'après son retour en faveur auprès de Jupiter et sa délivrance par Hercule. — Au lieu de cette explication mythologique fort embarrassée, Heindorf en propose une purement philologique. Prométhée, selon Heindorf, avait bien le droit d'entrer dans l'atelier de Vulcain et de Minerve, mais il n'avait point *aussi* celui de pénétrer dans la demeure de Jupiter. Mais d'abord ce sens de οὐκέτι est extraordinaire, et ensuite il faudrait qu'il eût été question préalablement du droit de Prométhée d'entrer chez Vulcain et chez Minerve.

Page 36. — A la place de ces mots : « Devant laquelle veillaient des gardes redoutables... » lisez : « Et de plus les gardes qui veillaient à l'entour étaient redoutables. »

Ces gardes étaient la Force et la Violence, Κράτος et

Βία. Voyez la Théogonie d'Hésiode v. 385, et l'Hymne de Callimaque à Jupiter v. 67.

Page 43. — Si malgré cela les hommes vertueux enseignent à leurs enfans tout le reste et ne leur apprennent pas la vertu, considère qu'elle étrange espèce d'hommes vertueux ils deviennent par là.

C'est-à-dire : quelle étrange espèce d'hommes vertueux ils sont de ne pas enseigner la vertu à leurs enfans. Le tour français assez clair, ce semble, représente littéralement l'expression grecque, σκέψαι ὡς θαυμασίως γίγνονται οἱ ἀγαθοί, Bekker, *ibid.* p. 179. Les commentateurs ont vu là une difficulté qui n'existe pas. Schleiermacher propose de lire ὡς θαυμάσιοί σοι γίγνονται. Heindorf, p. 519, attaque la correction de Schleiermacher et suppose quelque altération dans γίγνονται. Nous avons maintenu la leçon ordinaire avec Bekker et tous les manuscrits.

Page 51. — Si l'on s'entretenait sur ces matières avec quelqu'un de nos orateurs, peut-être entendrait-on d'aussi beaux discours de la bouche d'un Périclès ou de quelque autre maître dans l'art de parler. Mais qu'on les tire du

cercle de ce qui a été dit, et qu'on les interroge au-delà, aussi muets qu'un livre, ils n'ont rien à répondre ni à demander; tandis que, si l'on veut bien s'y renfermer avec eux, alors comme l'airain que l'on frappe résonne longtemps, jusqu'à ce qu'on arrête le son en y portant la main....

Καὶ γὰρ εἰ μέν τις περί αὐτῶν τούτων συγγένοιτο ὁτῳοῦν τῶν δημηγόρων, τάχ' ἂν καὶ τοιούτους λόγους ἀκούσειεν ἢ Περικλέους ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ἱκανῶν εἰπεῖν· εἰ δὲ ἐπανέροιτό τινά τι, ὥσπερ βιβλία οὐδὲν ἔχουσιν οὔτε ἀποκρίνασθαι οὔτε αὐτοὶ ἐρέσθαι, ἀλλ' ἐάν τις καὶ σμικρὸν ἐπερωτήσῃ τι τῶν ῥηθέντων, ὥσπερ τὰ χαλκεῖα πληγέντα μακρὸν ἠχεῖ καὶ ἀποτείνει, ἐὰν μὴ ἐπιλάβηταί τις... Bekk. p. 185 et 186.

Si on trouble ces orateurs dans leurs développemens, leur faisant des questions à la traverse, ils ne savent plus quoi dire et perdent la tête, tandis que si on se résigne à les suivre sans les interrompre, il n'y a qu'à élever la plus petite question pour qu'ils vous fassent un discours à perte de vue. Il me semble que c'est bien là aussi le sens adopté par Schleiermacher, qui traduit ces mots : εἰ δὲ ἐπανέροιτό τινά τι.... par ceux-ci : *aber wenn etwas weiter fragt... Weiter,*

ajouté au texte par le traducteur contre son système rigoureux de littéralité, trahit assez le sens pour lequel nous nous sommes prononcés.

Page 55. — Au lieu de ces mots : « la sainteté n'est donc pas de telle nature... » jusqu'à « impie, » lisez : « La sainteté n'est donc pas de telle nature qu'elle soit une chose juste, ni la justice de telle nature qu'elle soit une chose sainte, mais une chose non sainte, et la sainteté une chose non juste ; or le non-juste est injuste, et le non-saint, impie, etc. »

Page 89. — L'homme de bien se fait souvent violence pour devenir l'ami et l'approbateur de certaines personnes....

Je retranche ici avec Grou, Schleiermacher, Heindorf et Bekker, p. 218, φιλεῖν καὶ ἐπαινεῖν comme une glose tirée de ce qui suit, malgré l'autorité de tous les manuscrits.

Page 106. — Par quel endroit dites-vous qu'elles sont mauvaises? Est-ce parce qu'elles vous causent ce sentiment de plaisir momentané, et qu'elles sont agréables, ou parce qu'elles vous exposent par la suite à des maladies, à

l'indigence et à beaucoup d'autres maux semblables ? Et si elles n'étaient sujettes à aucune suite fâcheuse, et qu'elles ne vous procurassent que du plaisir, les regarderiez-vous encore comme des maux, lorsqu'elles ne vous donneraient que du plaisir de toute manière et en toute occasion ?

Χαίρειν δὲ μόνον ποιεῖ, ὅμως δ' ἂν κακὰ ἦν, ὅ τι μαθόντα χαίρειν ποιεῖ καὶ ὁπηοῦν ; Bekker, p. 232.

De main en main le texte s'est éclairci, et il n'y a plus de difficulté dans cette phrase si controversée. Voyez la note de Schleiermacher, p. 417-418, t. I; et celle de Heindorf, p. 619 — 620. Cependant, nous avions cru pouvoir encore changer ὅ τι μαθόντα en ὅ τι παθόντα : *lorsque, quelles que fussent vos impressions, dans quelques circonstances que vous fussiez, elles ne vous donneraient que du plaisir.* Mais en y réfléchissant mieux, nous maintenons ὅ τι μαθόντα, *quelle que soit la cause du plaisir qu'elles vous donnent*, comme on dit, τί μαθὼν, et nous modifions ainsi toute la phrase : « Ou si elles ne sont sujettes à aucune suite fâcheuse et ne procurent que du plaisir, seraient-elles néanmoins mauvaises, quelle que soit la cause et le mode du plaisir qu'elles vous donnent ? »

Page 118. — Au lieu de ces mots : « Que Protagoras justifie ici la vérité de ce qu'il a répondu d'abord un peu après le commencement de cet entretien, lorsque... » lisez : « Que Protagoras justifie ici la vérité de sa première réponse, non pas tout-à-fait au commencement de cet entretien, lorsque... »

Il ne sera pas inutile de rassembler ici les vers de Simonide épars dans le Protagoras, pour les distinguer du commentaire que Socrate y ajoute perpétuellement.

« Il est bien difficile de devenir véritablement homme de bien, carré des mains, des pieds et de l'esprit, façonné sans nul reproche (voyez p. 74).

« Je ne trouve pas juste le mot de Pittacus quoique prononcé par un homme sage, quand il dit qu'il est difficile d'être vertueux (p. 74).

« Dieu seul jouit de ce privilège ; pour l'homme il est impossible qu'il ne soit pas méchant lorsqu'une calamité insurmontable vient à l'abattre (p. 86).

« Car tout homme est bon dans le bonheur et méchant dans l'adversité (corrigez ainsi, p. 87).

« Et ceux-là sont le plus long-temps et le plus vertueux que les dieux favorisent (p. 88).

« Pour moi, il me suffit qu'un homme ne soit pas méchant ni tout-à-fait inutile, qu'il soit sensé et connaisse la justice légale. Non, je ne le condamnerai pas,

je n'aime point à reprendre ; car le nombre des sots est infini (p. 90 — 91).

« Et toute action où il n'entre rien de honteux est honnête (p. 91).

« C'est pourquoi je ne livrerai pas en vain une partie de ma vie à un espoir stérile, cherchant ce qui ne peut exister, un homme tout-à-fait sans reproches parmi tous tant que nous sommes qui vivons des fruits de la terre au vaste sein. Si je le trouve, je vous le dirai (p. 88 — 89).

« Je loue et j'aime volontiers tous ceux qui ne se permettent rien de honteux ; mais les dieux eux-mêmes ne combattent pas contre la nécessité (p. 89). »

C'est l'ordre proposé par Schleiermacher, adopté par Heindorf et par Hermann, qui a essayé, en opposition avec Heyne (voyez les opuscules de Heyne, t. I, p. 160), de rappeler ces fragmens à leur mètre primitif (HEINDORF, p. 598 — 599).

NOTES

SUR LE GORGIAS.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, les traductions de Ficin et de Schleiermacher, et les éditions spéciales de Routh, de Heindorf et de Coray, qui ont à-peu-près résolu toutes les difficultés philologiques. — La traduction française de Grou a servi de base à la mienne.

Page 201. — Quels animaux il peint et sur quoi.

J'entends sur quelle matière, sur la toile, ou la pierre. Bekker, avec tous les manuscrits, donne πού. Ficin, qui traduit *quo pacto*, semble avoir lu πῶς. Heindorf propose πόσου, Coray τοῦ pour τίνος.

Page 234. — Telles sont les différences naturelles de ces choses....

Οὕτω διέστηκεν φύσει... BEKKER, IIe partie, t. I, p. 41. HEINDORF, 61—62.

Il y a des différences graves entre les législateurs et les juges d'une part, et les sophistes et les rhéteurs de l'autre ; mais il y a aussi quelques rapports, et c'est en suivant ces rapports que les rhéteurs et les sophistes se sont si bien confondus avec les législateurs et les juges, que ni les uns ni les autres ne se distinguent pas entre eux, ni le public non plus. Il ne s'agit pas du mélange des sophistes et des rhéteurs entre eux, mais bien de leur mélange avec les législateurs et les juges. L'ancienne leçon, σοφισταὶ καὶ ῥήτορες, ne suffit donc pas : il faudrait y ajouter καὶ δικασταὶ καὶ νομοθέται, ou, comme Bekker, retrancher avec le manuscrit Φ σοφισταὶ καὶ ῥήτορες ; éditeur, j'eusse fait comme Bekker ; traducteur, j'ai ajouté δικασταὶ καὶ νομοθέται. Le résultat est le même.

PAGE 238. — Ne viens-tu pas d'accorder....

Je retranche avec Bekker, p. 44, et Schleiermacher, τούτου πρόσθεν, comme aussi plus bas, p. 294, « selon la nature... » je retranche encore avec l'un et l'autre (Bekker, p. 81) τὴν τοῦ δικαίου.

Digitized by Google

Page 239.... — Puissance judiciaire.... et s'en fait adorer....

Je lis avec Bekker (p. 39) contre Schleiermacher, δικαστικὴ au lieu de δικαιοσύνη, et ἄνοιαν au lieu de εὔνοιαν.

Page 313. — Et relativement à quoi?...

Τί δὲ αὐτῶν. Bekker, p. 97.

J'ai lu comme Heindorf et comme la plus grande partie des manuscrits et le Scholiaste, le sens qui résulte de cette leçon étant satisfaisant. Sans doute, les retranchemens de Bekker simplifient la chose, mais ils ne m'ont pas paru indispensables, et ils ne s'appuient sur aucune autorité.

Page 399. — A moins que tu n'aimes mieux être traité comme un Mysien.

J'adopte avec Coraï, p. 361, la correction de Casaubon Μυσῶν λεία λέγεσθαι. Schleiermacher hésite entre cette correction, qui lui paraît raisonnable, et l'autorité de l'ancien texte que maintient Bekker. On ne peut savoir comment a lu Olympiodore, qui ne cite que le commencement de la phrase et s'arrête à Μυσὸν,

qui pourtant démontre qu'il n'a pas lu Μυσῶν λεία. Quant à l'expression Μυσῶν λεία, elle est assez claire. Les Mysiens étaient des lâches que tout le monde pillait et maltraitait, et dont le nom était devenu synonyme d'homme de rien. Voyez Heindorf, p. 256.

Au lieu d'insister davantage sur des détails aussi insignifians, j'ai préféré citer quelques morceaux du commentaire inédit d'Olympiodore, qui éclairent plusieurs points importans du *Gorgias*.

La Bibliothèque royale de Paris possède deux manuscrits de ce commentaire, l'un coté 1822, l'autre de l'ancienne bibliothèque de Saint-Germain. C'est d'après ces deux manuscrits que Routh a publié le texte de l'introduction du commentaire de l'Olympiodore, le seul morceau qui en soit connu jusqu'ici. Nous en donnerons un long extrait, avec deux autres passages qui nous ont paru d'un assez grand intérêt pour l'intelligence de la mythologie de Platon, ou plutôt des Alexandrins.

Olympiodore commence par défendre Platon d'une contradiction apparente. Platon, qui, dans la République, exile la tragédie et la comédie et toute espèce de drame, présente, dans ses dialogues, sa philosophie sous une forme dramatique. Olympiodore répond que si Platon eût vécu dans la République de Platon, on pourrait lui faire ce reproche; mais que, dans l'état

présent des choses, il lui était permis de prêter à des discussions philosophiques l'attrait d'une forme dramatique.

Il indique ensuite les points généraux qu'il veut toucher dans son introduction. Ce sont : 1° la disposition dramatique du dialogue ; 2° son but ; 3° sa division ; 4° les personnages et les idées qu'ils représentent ; 5° une question assez futile négligée par les anciens, mais fort agitée par la plupart des commentateurs : savoir pourquoi Platon, qui ordinairement introduit dans ses dialogues des contemporains, met en scène Gorgias qui lui est très antérieur.

1° Il est fâcheux qu'Olympiodore ne nous donne pas plus de détails sur les personnages du *Gorgias*, à l'occasion de la disposition dramatique. Il ne dit que ce qui était parfaitement connu, savoir, que Gorgias de Léontium en Sicile était venu à Athènes, chargé d'une mission relative à la guerre contre les Syracusains, ayant avec lui le rhéteur Polus d'Agrigente. A Athènes, il logea chez l'orateur Calliclès, flatteur du peuple, envers lequel, à ce que dit Olympiodore, Calliclès descendait à de lâches complaisances. Gorgias fit plusieurs fois montre de son talent, et ravit tellement le peuple athénien, que les jours où il parlait s'appelaient des fêtes, et ses phrases des flambeaux (ἡμέρας ἑορτὰς, κῶλα λαμπάδας). Le Chéréphon dont il est ici question est celui de la

comédie, où il est représenté comme tout-à-fait livré aux spéculations philosophiques. La scène se passe dans la maison de Calliclès.

2° Les commentateurs diffèrent sur le but du *Gorgias;* les uns disent que son but est la rhétorique, et voilà pourquoi ils intitulent ce dialogue, *Gorgias*, ou *sur la Rhétorique :* en quoi ils ont tort ; car ils caractérisent le tout par une seule de ses parties. En effet, ils n'ont pas d'autres motifs, sinon qu'avec Gorgias, Socrate parle de la rhétorique, et encore assez peu de temps. D'autres prétendent que le sujet du dialogue est la justice et l'injustice, sur ce qu'il y est dit en effet, que l'homme juste est heureux et l'homme injuste misérable, et d'autant plus misérable qu'il est plus injuste, qu'il l'est plus long-temps, et que l'immortalité dans l'injustice serait le comble de la misère, ne s'apercevant pas que ce point de vue est partiel et ne se rapporte qu'à la discussion avec Polus. D'autres enfin prétendent que le but du *Gorgias* est théologique, point de vue fondé seulement sur la partie mythique qui termine le *Gorgias*, et encore plus faux que les autres. Pour nous [1], nous disons

1. Le Scholiaste semble se ranger à l'opinion d'Olympiodore. Car aussitôt que commence la discussion avec Gorgias, il dit : Ἀρχή τις αὕτη τῶν ἐν τῷ διαλόγῳ προκειμένων τοῦ πρώτου μέρους, ὅ ἐστι τὸ περὶ τῆς ποιητικῆς αἰτίας τῶν ἠθικῶν ἀρχῶν. On voit presque partout que le Scholiaste a puisé dans le commentaire d'Olympiodore.

que le but du *Gorgias* est de traiter des principes qui conduisent les états à la félicité, φαμὲν τοίνυν ὅτι σκοπὸς αὐτῷ περὶ τῶν ἀρχῶν διαλεχθῆναι τῶν φερουσῶν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν.. Il est fâcheux qu'Olympiodore, au lieu de développer cette proposition, se perde dans des subtilités scolastiques sur les principes en général ; qu'il y a six principes, savoir : la matière, ὕλη ; la forme, εἶδος ; l'agent, ποιητικὸν ; le modèle, παράδειγμα ; l'instrument, ὄργανον ; la fin, τέλος ; à l'occasion desquels arrivent des subtilités insignifiantes.

3° Le dialogue se divise en trois parties, l'une relative à Gorgias, l'autre à Polus, l'autre à Calliclès. Ici sont quelques mots intéressans sur l'ordre des dialogues de Platon. Dans l'*Alcibiade*, dit Olympiodore, nous apprenons que l'homme c'est l'âme, et l'âme raisonnable. Reste à régler ses vertus politiques et morales, πολιτικὰς αὐτῆς ἀρετὰς καὶ καθαρτικάς. Or, comme les vertus politiques sont d'un ordre inférieur aux autres, et doivent les précéder dans l'enseignement, il s'ensuit qu'après l'*Alcibiade*, le *Gorgias* doit venir immédiatement, puisque le *Gorgias* traite des vertus politiques, et après le *Gorgias* le *Phédon*, qui traite des vertus καθαρτικάς. Par καθαρτικάς, il faut entendre purifiantes, qui élèvent l'âme de la sphère de ce monde à la sphère supérieure, les vertus religieuses.

4° Quant aux idées que représentent les person-

nages, Socrate représente la science; Chéréphon, l'opinion et la vraisemblance; Gorgias, la faiblesse et la demi-corruption; Polus, l'iniquité consommée et l'orgueil; Calliclès, la volupté. Il paraît que dans l'oisiveté et la subtilité de l'école, et selon l'esprit de ce temps, on était tombé dans des questions d'une minutie extravagante sur le nombre des personnages du *Gorgias*, et qu'on avait institué la question de savoir pourquoi, sur cinq personnages, il y avait trois rhéteurs et deux philosophes; question à laquelle on avait répondu que le nombre des rhéteurs devait être impair, ἀδιαίρετος, et celui des philosophes, pair, διαίρετος, le nombre pair étant probablement plus accommodé à la dignité philosophique. Olympiodore réfute cette réponse assez gravement.

5° Quant à l'objection sur la différence d'âge de Gorgias et de Platon, Olympiodore répond que d'abord il n'y a rien en soi d'absurde à introduire des personnages que l'on n'a pas connus, et de les faire converser ensemble; ensuite que Gorgias et Platon étaient réellement contemporains : car Socrate est de la 77[e] olympiade, 3[e] année; Empédocle le pythagoricien, le maître de Gorgias, est élève de Parménide, et Gorgias a écrit son livre savant sur la nature, dans la 85[e] olympiade; de sorte que, d'après ce calcul, Socrate serait né vingt-huit ans, ou un peu plus, avant la publication

du livre de Gorgias. D'autre part, Platon dit, dans le *Théétete*, que « Socrate, étant très jeune, rencontra Parménide, très âgé, et le trouva un homme très profond. » Parménide avait été maître d'Empédocle, qui avait été maître de Gorgias ; Gorgias vécut très longtemps ; on dit jusqu'à cent neuf ans. Gorgias et Socrate ont donc été contemporains.

Il y a sur ce passage plusieurs observations à faire. D'abord il est la preuve, ou plutôt la base, de la rectification de Corsini, qui rapporte à la troisième année de la 77ᵉ olympiade la naissance de Socrate, que jusqu'alors on rapportait à la 4ᵉ, erreur légère reproduite dans la plupart des tables chronologiques de l'histoire de la philosophie, et, par exemple, dans celle de Tennemann, tome Iᵉʳ. Ensuite il devient ainsi très facile de fixer positivement la chronologie de Socrate. Né 28 ans avant la 84ᵉ olympiade, c'est-à-dire la troisième année de la 77ᵉ, on voit, par le *Criton*, qu'il est mort à 71 ans ; c'est-à-dire, en ajoutant 71 ans à la troisième année de la 77ᵉ olympiade, à-peu-près la 95ᵉ olympiade ; ce qui est en effet la date admise de sa mort. Il n'est pas moins facile de comprendre de cette manière la contemporanéité de Socrate et de Gorgias. Parménide est le maître d'Empédocle, qui est le maître de Gorgias. Socrate peut avoir vu le premier et le dernier, à deux conditions, l'une qu'il

aura vu Parménide dans une vieillesse très avancée, lui étant très jeune ; l'autre, que Gorgias sera mort très tard ; or ces deux conditions sont remplies par l'histoire.

Nous trouvons dans ce morceau une phrase si étrange, que nous croyons devoir la rapporter textuellement : « Ὁ δὲ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Πυθαγόρειος, ὁ διδάσκαλος Γοργίου, ἐφοίτησε παρ' αὐτῷ. Ἀμέλει καὶ γράφει ὁ Γοργίας περὶ φύσεως σύγγραμμα οὐκ ἄκομψον τῇ 84 ὀλυμπιάδι. » Ἐφοίτησε παρ' αὐτῷ, « a été disciple de Socrate, » est totalement inadmissible. Routh dit à ce sujet : « *Dum autem discipulum Socratis noster Empedoclem facit, nescio cujus fide nitatur.* » En effet, personne ne parle d'un voyage d'Empédocle à Athènes ; puis l'expression ἐφοίτησε, qui désignerait une école positive, un enseignement spécial, ne peut s'appliquer à Socrate. Enfin, cette hypothèse est presque contre le calcul que l'auteur veut établir ; car si Socrate a été le maître d'Empédocle, qui a été le maître de Gorgias, la contemporanéité de Gorgias et de Socrate serait un peu compromise. On arrive ainsi à supposer quelque erreur de copiste dans παρ' αὐτῷ ; et si l'on considère que le ἀμέλει de la phrase suivante, sans être vicieux, est insignifiant, on conçoit que la rectification peut tomber à-la-fois sur αὐτῷ et ἀμέλει. Nous proposons donc de lire : παρὰ τῷ Παρμενίδει, leçon à laquelle se

prête l'espace matériel occupé par παρ' αὐτῷ, Ἀμέλει, et le point qui les sépare. Si elle était admise, elle éclaircirait tout le passage et la filiation que, plus tard, Olympiodore lui-même établit, lorsqu'il dit : οὗτος δὲ ὁ Παρμενίδης διδάσκαλος ἐγένετο Ἐμπεδοκλέους τοῦ διδασκάλου Γοργίου. Les deux manuscrits portent, il est vrai, παρ' αὐτῷ, ἀμέλει ; Routh a lu ainsi ; et Findeisen, qui, en réimprimant ce morceau d'Olympiodore, publié pour la première fois par Routh, n'ajoute à la première édition que des fautes graves, se garde bien de proposer ici aucune conjecture. Nous nous hasardons à proposer la nôtre, plutôt que de nous résigner à tous les inconvéniens de la leçon des manuscrits.

Après cette introduction, vient un commentaire régulier, divisé en articles plus ou moins longs, appelés πράξεις. Il y en a 50, qui forment en tout, dans le manuscrit 1822, 82 feuilles. Le morceau suivant est extrait des πράξεις 29 et 30.

Socrate oppose à Calliclès six argumens : trois probables (ἐκ τῶν ἐνδόξων), et trois plus réels et plus démonstratifs (ἐκ τῶν πραγματειωδεστέρων).

Le premier argument probable est pris dans l'opinion de la plupart des hommes ; le second, chez les poètes ; le troisième, chez les pythagoriciens.

Premier argument probable : La plupart des hommes

Digitized by Google

appellent heureux celui qui n'a besoin de rien. Second argument tiré des poètes: Vivre, c'est mourir; mourir, c'est vivre. L'âme, tout en donnant la vie au corps, participe aussi, en quelque sorte, à son état de mort (ἀξωΐα). Le troisième, l'argument pythagoricien, est symbolique. Socrate rapporte un mythe (μυθάριον), et dit que dans cette vie nous sommes morts, et que nous avons un tombeau; que dans l'autre vie est l'enfer (ᾄδης), et que dans l'enfer sont deux tonneaux, l'un percé, l'autre qui ne l'est pas; que ceux qui n'ont pas été initiés et purifiés (ἀμυηθέντες καὶ ἀτελεσθέντες), puisent de l'eau dans un crible, et la versent dans le tonneau percé, souffrant ainsi des maux infinis et sans remède. En effet, comment pourraient-ils transporter l'eau dans un crible? et quand ils le pourraient, le tonneau percé ne s'emplirait pas.

Il ne faut pas s'arrêter à l'apparence, mais se demander ce qu'entend Platon, en disant que nous sommes morts; ce que c'est que ce tombeau, ces initiés, cet enfer, ces deux tonneaux, cette eau, ce crible. — L'homme est dit mort, lorsque l'âme participe à l'état inanimé (ἀξωΐα); le tombeau que nous portons avec nous est, comme l'explique Socrate lui-même, le corps (σῆμα-σῶμα); l'enfer (ᾄδης), c'est l'obscur, parce que nous sommes dans les ténèbres,

tant que l'âme est asservie au corps, les tonneaux, ce sont les passions, parce que nous cherchons à les satisfaire, comme à remplir des tonneaux, ou parce que nous nous persuadons que nos passions sont belles[1]. Le tonneau non percé appartient aux initiés (τετελεσμένοι), c'est-à-dire à ceux qui ont une connaissance parfaite (τελείαν γνῶσιν) : ceux-là ont le tonneau rempli, c'est-à-dire possèdent une vertu parfaite. Ceux qui ne sont point initiés, c'est-à-dire, ceux qui sont loin de toute perfection, ont les tonneaux percés, parce que ceux qu'asservit la passion veulent incessamment la satisfaire, et en sont de plus en plus consumés ; ils ont donc des tonneaux percés, qu'ils ne remplissent jamais. Le crible, c'est l'âme raisonnable mêlée à l'âme non raisonnable. Il faut savoir que l'âme est appelée cercle, parce qu'elle cherche et qu'elle est elle-même ce qu'elle cherche ; parce qu'elle trouve, et qu'elle est elle-même ce qu'elle trouve ; au contraire, l'âme non raisonnable imite la ligne droite ; elle ne revient pas sur elle-même

[1] Ceci prouve bien qu'il s'agit de vases et non de tonneaux comme les nôtres, qui serviraient mal de symbole à la beauté de la passion. Πίθος signifie proprement une cruche, une jarre, une espèce de vase large qui pouvait être travaillé avec plus ou moins d'art. Mais les deux tonneaux sont devenus chez nous, par le vice d'une première traduction, un des meubles convenus de l'enfer mythologique, tel que nous l'avons fait.

comme le cercle ; or le crible, étant circulaire, est pris pour l'âme ; et comme le fond du crible se compose de lignes droites formées par les trous dont il est percé, il se prend aussi pour l'âme non raisonnable, les intervalles des trous étant des lignes droites ; donc par le crible il entend l'âme raisonnable ayant pour base l'âme non raisonnable (ὑποστρωμμένην τῇ ἀλόγῳ). L'eau, c'est la partie passagère de la nature (τὸ ῥευστὸν τῆς φύσεως) ; car, comme le dit Héraclite, l'humidité est la mort de l'âme (ψυχῆς ἐστι θάνατος ἡ ὑγρασία).

Socrate dit que ces mythes ne sont pas tout-à-fait absurdes : ταῦτ' ἐπιεικῶς μέν ἐστιν ὑπό τι ἄτοπα ; si on les compare aux mythes des poètes. Ceux-ci sont nuisibles ; les autres, au contraire, sont utiles à ceux qui pensent.

Voici maintenant la fin du commentaire relative au mythe qui termine le *Gorgias*. Elle comprend les πράξεις 47, 48, 49 et 50.

Puisque Platon raconte un mythe, cherchons 1° ce qui porta les anciens à l'invention des mythes. 2° Quelle est la différence entre les mythes philosophiques et les mythes poétiques. 3° Quel est le but de celui qu'expose Platon.

1° Les mythes se rapportent d'un côté à la nature, de l'autre à notre âme.

Le mythe est fondé sur la nature ; les choses invi-

sibles se concluent des choses visibles ; les incorporelles des corporelles. Nous voyons les corps soumis à des lois, et nous concevons qu'une puissance incorporelle y préside ; aux corps célestes nous supposons une puissance motrice ; nous voyons que maintenant notre corps se meut, et ensuite, après la mort, qu'il ne se meut plus ; nous comprenons par là qu'une puissance incorporelle était la cause de ses mouvemens. Ainsi nous sommes conduits par les choses visibles et corporelles aux choses invisibles et incorporelles. Or les mythes ont été inventés pour que nous allions de ce qui est apparent à ce qui est obscur. Quand on nous parle, par exemple, des adultères, de la captivité, des blessures des dieux, de la mutilation d'Uranus, etc., nous ne devons point nous arrêter à ces dehors, mais pénétrer jusqu'à la vérité qu'ils enveloppent.

Les mythes se rapportent aussi à notre âme. Dans notre enfance, nous vivons selon l'imagination, et l'imagination se prend aux formes (τύποις). L'emploi des mythes est destiné à satisfaire cette faculté. Au reste, le mythe n'est autre chose qu'une fiction qui représente la vérité. Si donc le mythe est l'image de la vérité, et si l'âme est l'image de ce qui est au-dessus d'elle (πρὸ αὐτῆς) dans l'ordre des êtres, c'est avec raison que l'âme aime les mythes ; c'est l'image qui appelle l'image.

2° Quelle est la différence entre les mythes philosophiques et les mythes poétiques ?

Les uns et les autres sont réciproquement inférieurs sous un rapport, et supérieurs sous un autre. Le mythe poétique est supérieur en ce que personne ne peut s'y tromper, et qu'on est comme forcé d'écarter l'enveloppe pour pénétrer jusqu'à la vérité qu'il contient. Son absurdité empêche qu'on s'arrête à ce qui est apparent, et oblige à chercher la vérité cachée. Le mythe poétique est inférieur en ce que l'homme qui ne regarderait que l'apparence, et ne chercherait pas ce qui est caché au fond du mythe, serait induit en erreur ; le mythe poétique peut tromper une âme sans expérience. Aussi Platon a-t-il banni Homère de sa République, à cause de cette sorte de mythes. Les jeunes gens, dit-il, ne peuvent entendre sainement de telles fables : car les jeunes gens ne savent point distinguer ce qui est allégorique de ce qui ne l'est pas, et ce qu'ils ont une fois mis dans leur mémoire est ineffaçable. Platon veut donc qu'on leur enseigne d'autres mythes. Dans les mythes philosophiques, au contraire, même en s'arrêtant aux apparences, l'esprit n'éprouve rien de très fâcheux. En effet, ces mythes supposent sous la terre des supplices, des fleuves. En admettant la lettre de ces récits, on ne tombe point dans une erreur nuisible. Mais l'infériorité de ces mythes consiste en ce

que l'on se contente souvent de leurs dehors, parce qu'ils ne sont pas absurdes et qu'on n'en cherche pas le vrai sens.

Telles sont les différences des mythes. On les emploie encore pour ne pas divulguer ce qui ne pourrait être compris. Comme dans les cérémonies religieuses on voile les instrumens sacrés et les choses mystérieuses, afin de les dérober aux regards des hommes indignes ; ainsi les mythes enveloppent la doctrine, afin qu'elle ne soit pas livrée au premier venu. En outre, les mythes philosophiques se rapportent aux trois puissances de l'âme. Si nous étions une pure intelligence sans imagination, l'esprit, uniquement occupé des choses intelligibles, n'aurait pas besoin de mythes. Si, au contraire, nous étions tout-à-fait privés d'intelligence, si notre vie était toute livrée à l'imagination, sans rien chercher au-delà (ταύτην μόνον προβολὴν ἔχοντες), les mythes suffiraient à tous nos besoins; mais nous avons en nous l'intelligence, l'opinion, l'imagination. « Voulez-vous, dit Platon, vous conduire d'après l'intelligence ? vous avez la voie de la démonstration. D'après l'opinion ? vous avez celle du témoignage. Par l'imagination ? vous avez les mythes. Ainsi tous les besoins sont satisfaits. »

3° Quel est le but du mythe du *Gorgias* ?

Platon rapporte des mythes en plusieurs endroits :

on en trouve un dans le *Politique*, dont le sens est que jadis, dans l'âge d'or, le mouvement des corps célestes n'était point tel qu'aujourd'hui ; celui des planètes était contraire à celui des étoiles fixes ; il n'y avait ni été ni hiver. C'est, sans contredit, un mythe dont le sens est enveloppé (διὰ τούτων αἰνιττόμενος). Il y a un mythe sur l'amour dans le *Banquet*, il y en a un dans la *République*, un dans le *Phédon* ; un autre plus haut, dans le dialogue qui nous occupe. Enfin, en voici encore un.

Tout mythe (μυθοποιΐα) n'est pas un traité sur l'autre vie (νεκυία) ; on n'appelle ainsi que les mythes qui s'occupent spécialement de l'âme. Celui du *Politique* n'est pas de ce genre ; il parle seulement des corps célestes. Celui du *Banquet* n'en est pas non plus. Trois seulement se rangent sous ce titre : celui de la *République*, car le mythe de la *République* traite des âmes ; celui du *Phédon* et celui du *Gorgias*. Dans le *Phédon*, Platon parle des lieux où se subissent les châtimens ; dans la *République*, des âmes qui sont jugées ; ici, des juges eux-mêmes. Mais, puisqu'il y a dans Platon trois traités sur l'autre vie, pourquoi Iamblique, dans l'une de ses lettres, n'en cite-t-il que deux : celui du *Phédon* et celui de la *République* ? Peut-être celui à qui est adressée la lettre ne l'avait-il consulté que sur ces deux derniers ;

car un si grand philosophe ne pouvait ignorer celui du *Gorgias*.

« Ἄκουε δή, φασί, μάλα καλοῦ λόγου. »

Socrate, qui s'attache au fond des mythes sans s'arrêter à l'extérieur, dit que, dans sa pensée, ce récit est vrai, mais que pour Calliclès ce n'est qu'une fable.

Les philosophes ne reconnaissent qu'une cause suprême de toutes choses, qui a donné naissance à toute la nature, et à laquelle ils n'ont pu imposer un nom. Mais cette cause unique ne dirige pas immédiatement les choses de ce monde; il serait contre l'ordre que nous fussions gouvernés par la cause première elle-même. Autant la cause est supérieure à l'effet, autant l'effet est inférieur à la cause. Il faut donc que la cause première agisse sur des puissances supérieures à l'humanité, et qu'à leur tour celles-ci nous atteignent; car nous sommes le dernier degré de l'univers. Il devait en être ainsi, afin que le monde ne fût pas imparfait. Il y a donc d'autres puissances supérieures que les poètes appellent *chaîne d'or*, à cause de leur continuité.

La puissance première est l'intelligence; après elle vient la puissance qui donne et entretient la vie, et ensuite toutes celles qu'on désigne par des noms symboliques. Il ne faut pas se troubler de ces noms de Sa-

turne et de Jupiter (Κρονίαν δύναμιν καὶ Δίαν, etc.) mais s'occuper du sens de ces mots. On peut ne pas croire que ces puissances aient des essences propres, et qu'elles soient distinctes les unes des autres, mais les placer dans la cause première, comme ses divers points de vue, et dire qu'il y a en elle des puissances intelligentes et vitales. Quand nous parlons de Saturne, que ce nom ne nous trouble pas, pénétrons-en le sens. Saturne (Κρόνος) est l'intelligence pure (ὁ κόρος νοῦς, ὅ ἐστιν ὁ καθαρός). Ce nom désigne donc la puissance intelligente. C'est pourquoi les poètes disent qu'il dévore ses enfans et les vomit ensuite. En effet, l'intelligence se replie sur elle-même, elle cherche, et elle est elle-même ce qu'elle cherche [1]. Voilà pourquoi Saturne dévore ses enfans. Il les vomit, parce que non-seulement l'intelligence conçoit et enfante, mais parce qu'elle produit (προάγει) et forme (ὠφελεῖ [2]). C'est ce qui fait donner à Saturne l'épithète de ἀγκυλόμητις, parce que le crochet se replie sur lui-même. Comme il n'y a rien d'irrégulier (ἄτακτον), rien de nouveau (νεώτερον) dans l'intelligence, on la représente comme un vieillard. Voilà pourquoi les astrologues disent que ceux à qui Saturne est favorable naissent sages et prudens. Jupiter est appelé Ζεύς en

[1] Elle est, en langage moderne, l'identité du sujet et de l'objet.

[2] Non-seulement elle est substance, mais elle est cause.

tant que puissance vitale (de ζῆν), et Διὸς, parce qu'il donne (δίδωσι) la vie par lui-même. Le soleil est porté par quatre coursiers qui représentent les deux équinoxes et les deux solstices. Il est jeune à cause de la force de ses rayons. La lune est traînée par deux taureaux : ils sont deux à cause de sa croissance et de son décroissement. Ce sont des taureaux, parce que de même que les taureaux labourent la terre, de même la lune gouverne le monde terrestre. Le soleil est mâle, la lune femelle, parce qu'il appartient au mâle de donner, à la femelle de recevoir ; le soleil donne la lumière, la lune la reçoit. Il ne faut point se troubler de ces récits des poètes.

Platon dit que Jupiter, Neptune et Pluton se partagèrent l'empire qu'ils avaient reçu de Saturne. Il n'emploie pas un mythe poétique, mais un mythe philosophique ; aussi ne dit-il pas comme les poètes, qu'ils ravirent l'empire à Saturne, mais qu'ils le partagèrent. Partage ou loi, même chose (νόμος, de νέμω). La loi, c'est le partage fait par l'intelligence. Or Saturne signifiant, comme on l'a dit, l'intelligence, de lui vient la loi.

L'univers se compose de trois choses : les célestes, les terrestres et les intermédiaires, c'est-à-dire le feu, l'air, l'eau. Jupiter préside aux choses célestes, Pluton aux choses de la terre, le règne intermédiaire est soumis

à Neptune. Ces noms désignent les puissances préposées à ces différentes natures. Jupiter tient un sceptre, signe de ses fonctions de juge ; Neptune est armé du trident, comme présidant aux trois élémens intermédiaires ; Pluton porte un casque, à cause des ténèbres de son empire. Comme le casque cache la tête, ainsi Pluton est la puissance qui préside aux choses obscures. Ne croyez pas que les philosophes adorent des pierres, des idoles, comme des divinités ; mais comme l'humanité soumise aux conditions de la sensibilité ne peut atteindre aisément à la puissance incorporelle et immatérielle, ni s'occuper sans cesse des idées, les images ont été inventées pour en éveiller ou en rappeler le souvenir ; en regardant ces images naturelles, en leur rendant hommage, nous pensons aux puissances qui échappent à nos sens.

Les poètes disent encore que Jupiter eut de Thétis trois filles, Eunomie, Dicé, Irène. Eunomie règne dans le ciel fixe ; là le mouvement est continu et toujours le même, il n'y a point de diversité (οὐδὲν διῃρημένον). Dans la région des planètes habite Dicé. Là il y a distinction entre les astres, et la distinction appelle la justice distributive, qui rend à chacun ce qui lui appartient. Dans cette même région habite Irène ; car il y a combat, et par conséquent la paix est nécessaire ; il y a combat entre le chaud et le froid,

l'humide et le sec ; mais quoiqu'il y ait combat, il y a harmonie. Voilà ce que disent les poètes. C'est pourquoi ils nous montrent Ulysse errant sur les [illegible] par la volonté de Neptune ; ils veulent dire que la manière d'être d'Ulysse n'était ni terrestre, ni céleste, mais mitoyenne ; car Neptune préside à l'ordre intermédiaire. Ainsi, nous appelons fils de Jupiter celui qui ordonne son âme selon le ciel ; fils de Pluton, celui qui vit d'une vie terrestre ; fils de Neptune, celui qui suit les lois de l'ordre intermédiaire. — Vulcain est une puissance préposée aux corps. C'est pour cela qu'il travaille avec des soufflets, ἐν φύσαις, c'est-à-dire, ἐν ταῖς φύσεσιν, avec les productions de la nature.

Puisqu'il est ici question des îles fortunées, de la justice, du châtiment, de la prison, faisons connaître chacune de ces choses. Il faut savoir que les philosophes comparent la vie humaine à la mer ; comme la mer, elle est sujette au trouble, elle est féconde, amère et semée de difficultés. Les îles dominent la mer et s'élèvent au-dessus d'elle ; aussi les poètes donnent le nom d'îles fortunées à cette manière d'être qui s'élève au-dessus de cette vie et de la création. Il en est de même des champs Élysées ; c'est pourquoi Hercule exécuta le dernier de ses travaux dans les régions de l'occident, c'est-à-dire qu'après avoir achevé

cette vie ténébreuse et terrestre, il vécut ensuite à la lumière du jour, au sein de la vérité.

« Τούτων δὲ δικασταὶ ἐπὶ Κρόνου. »

Pluton se plaint à Jupiter de l'injustice des premiers jugemens; Jupiter promet d'y remédier à l'avenir. Il est dans l'essence du mythe, d'établir l'antériorité et la postériorité, là où il y a toujours simultanéité. L'ordre imparfait, le mythe le suppose antérieur; l'ordre parfait, il le donne comme ayant succédé au premier; car il faut aller de l'imparfait au parfait. Toujours les juges et ceux qu'ils jugent ont été à-la-fois nus et revêtus de corps; toujours les jugemens ont été mauvais et bons; car les mauvais jugemens, ce sont ceux de cette vie, dictés par la passion ou par l'erreur; les bons jugemens, ce sont ceux de l'autre vie, des juges divins, de la sagesse et de la raison: ces deux sortes de jugemens ont toujours existé simultanément. Le mythe change le rapport d'infériorité et de supériorité en rapport d'antériorité et de postériorité. C'est ainsi qu'il faut entendre ces mots: autrefois on jugeait et on était jugé revêtu de corps, et maintenant on juge et l'on est jugé nu. La diversité des temps est substituée à celle du rang. Les interprètes n'ont pu parvenir à expliquer ceci, rebutés par la profondeur des expressions de Platon (ταῦτα δὲ οἱ ἐξηγηταὶ ἠδυνήθησαν ἑλεῖν διὰ βάθους χωρήσαντες τῶν πλατωνικῶν λέξεων.)

Jupiter ordonne à Prométhée d'ôter à l'homme la prévision de la mort : expliquons le mythe poétique de Prométhée. Prométhée est la puissance qui préside à la descente (καθόδου) des âmes raisonnables. C'est le propre de l'âme raisonnable de savoir antérieurement (προμηθεῖσθαι) et de se connaître elle-même avant toutes choses. Le feu, c'est l'âme raisonnable elle-même ; comme le feu, elle tend à s'élever et s'arrache aux choses d'ici-bas. Pourquoi dérobe-t-il le feu ? Ce qui est dérobé passe du lieu qui lui est propre à un lieu étranger. L'âme raisonnable descend de sa patrie pour s'exiler sur la terre ; c'est le feu dérobé. Pourquoi l'enferme-t-il dans une férule ? la férule est creuse ; c'est le corps périssable dans lequel l'âme est introduite. Pourquoi a-t-il dérobé le feu contre la volonté de Jupiter. Ici encore se retrouve le langage propre aux mythes. Prométhée et Jupiter voulaient l'un et l'autre que l'âme restât dans la région supérieure ; mais comme il fallait qu'elle en descendît, le mythe conservant les caractères des personnes, montre l'être supérieur, c'est-à-dire Jupiter, comme ne voulant pas que l'âme s'abaisse. Mais l'être inférieur la force de descendre ; il lui donne Pandore, ou le sexe féminin (τὸ θηλυπρεπὲς), c'est-à-dire l'âme privée de raison. L'âme tombée sur la terre ne peut comme incorporelle et divine s'unir immédiatement au corps ; l'âme irraisonnable devient le lien de cette union. Elle

s'appelle Pandore, parce que chacun des dieux lui fit un don. Ainsi les choses de la terre sont illuminées par le milieu des corps célestes.

« Ἐγὼ μὲν οὖν πάντα ἐγνωκὼς πρότερον ἢ ὑμεῖς.... »

Pourquoi les trois juges sont-ils appelés fils de Jupiter ? Pourquoi les uns jugent-ils les Asiatiques, l'autre les Européens ?

Voici la vérité : chacun est dit symboliquement fils d'un dieu, selon sa manière d'être. Celui qui mène une vie conforme aux lois de l'intelligence, est fils de Saturne, parce qu'il agit comme un dieu. Celui qui pratique la justice est fils de Jupiter. Comme ces trois hommes (Minos, Rhadamanthe, Éaque) ont mené une vie juste, on les appelle fils de Jupiter, et le mythe suppose qu'ils jugent dans l'autre vie. Que signifie l'Asie et l'Europe ? L'Asie, contrée orientale, patrie de la lumière, représente les choses célestes ; l'Europe, située à l'occident et plongée dans l'ombre, représente les choses terrestres. L'Asie et l'Europe désignent, dans le mythe, la vie du ciel et la vie de la terre.

Les juges siègent dans une prairie, et jugent dans un carrefour où aboutissent trois chemins. Qu'est-ce que cette prairie ? Les anciens donnent à la génération le nom de humide. On l'appelle une prairie à cause de l'humidité et de la variété. Trois chemins y aboutissent,

parce que, entre les âmes qui sortent de ce lieu, les unes s'élèvent, étant dignes de monter vers les cieux; les autres sont précipitées vers la terre; d'autres, enfin, se rendent dans un lieu intermédiaire.

On trouve plus souvent dans les mythes des philosophes que dans ceux des poètes, des démonstrations jetées au milieu du mythe, semblables à l'affabulation des fables d'Ésope. Ainsi l'on pourrait demander comment les juges, habitant toujours l'autre monde, savent ce qui se passe dans celui-ci. Platon répond que la mort n'est que la séparation de l'âme d'avec le corps. Comme le corps conserve quelque temps après la mort les traces de ce qu'il a éprouvé pendant la vie, de même l'âme porte l'empreinte de sa vie passée, c'est-à-dire, la conscience. Les juges, en voyant ces traces, apprennent quelles furent ses actions. Il emploie cette démonstration pour le mythe vulgaire.

« Ἐπειδὰν οὖν ἀφίκωνται παρὰ τὸν δικαστήν... »

Platon ôte au mythe son caractère poétique, en y ajoutant des démonstrations qui appartiennent proprement au mythe philosophique. Après avoir dit que les juges sont nus et que les morts gardent leur conscience, il ajoute que les rois sont jugés plus sévèrement. Il cite Tantale, Sisyphe et Titye. Ce dernier est étendu sur la terre et un vautour lui ronge le foie. Le foie signifie

qu'il a vécu selon la concupiscence ; la terre exprime ses sentimens terrestres. Sisyphe, qui a vécu selon la faculté irascible et ambitieuse, roule une pierre, et ensuite la laisse retomber; car l'âme mal réglée tourne toujours autour des mêmes objets ; il roule une pierre, corps dur, image de la vie. Tantale est au milieu des eaux ; des fruits sont suspendus au-dessus de sa tête ; il veut les cueillir, ils disparaissent : emblème de la vie dominée par l'imagination ; c'est ce qu'exprime le fruit qui s'enfuit sans cesse.

Les âmes qui n'ont commis que des fautes légères, ne sont condamnées que pour peu de temps, et une fois purifiées, elles s'élèvent, non relativement au lieu, mais par rapport à leur manière d'être. Platon dit ailleurs : ἀνάγεται ἡ ψυχὴ, οὐ ποσὶ, ἀλλὰ ζωῇ. Mais les âmes coupables de grands crimes sont condamnées à toujours, n'étant jamais purifiées. Quoi donc ? le châtiment ne cesse-t-il jamais ? Il faut sans doute que la douleur passe sur les souillures contractées par le plaisir ; mais le châtiment n'est pas éternel : mieux vaudrait dire que l'âme est périssable. Un châtiment éternel suppose une éternelle méchanceté. Alors quel est son but ? il n'en a point ; il est inutile, et Dieu et la nature ne font rien en vain. Qu'entend donc Platon par *toujours*, *ἀεί* ? Il y a sept sphères : celles de la lune, celle du soleil, etc. Il y a de plus celle du ciel fixe. Celle de la lune se retrouve

à son état primitif plus promptement que les autres ; la révolution de cette planète s'opère en trente jours. La révolution du soleil est plus lente ; elle dure une année ; celle de Jupiter l'est encore plus, elle s'achève en douze ans ; celle de Saturne ne s'accomplit qu'en trente ans. Ainsi les astres ne se retrouvent simultanément à leur point de départ que rarement. Par exemple, Jupiter et Saturne ne se retrouvent simultanément au même point que tous les soixante ans. En effet, Jupiter revenant au même point en douze ans, et Saturne en trente ans, il est évident que pendant que Jupiter accomplit cinq fois sa révolution, Saturne achève deux fois la sienne. Or, trente multiplié par deux égale douze multiplié par cinq, égale soixante. C'est pendant de semblables périodes que les âmes subissent le châtiment. Les sept sphères finissent aussi par se retrouver dans la même situation par rapport au ciel fixe, mais seulement après plusieurs myriades d'années. Par le mot *toujours*, Platon entend la période de temps qu'elles emploient à cette grande révolution. Les âmes des parricides et celles des autres grands criminels sont punies à toujours, c'est-à-dire pendant toute la durée de cette période. Mais, dit-on, si un parricide mourait aujourd'hui, et que la grande révolution des sept sphères s'achevât, dans six ans, ou dans six mois, ou dans six jours, ne serait-il puni que pendant cet intervalle ? Non ; mais si la pé-

riode est de mille ans, il souffre pendant mille ans à compter du jour de sa mort. L'âme elle-même se corrige, mais peu-à-peu, et ensuite, selon son mérite propre, elle reprend de nouveau ses organes sur cette terre dans l'état où les a mis sa première vie. — On peut dire aussi que les âmes souffrent ces supplices par l'imagination, et qu'elles s'épouvantent à l'aspect des filles aux yeux sanglans, comme parle le tragique. — Sachez aussi que les âmes qui doivent être purifiées ne sont pas seulement châtiées dans l'autre monde, mais encore dans celui-ci : quelquefois même, n'ayant pas été purifiées dans le premier, elles le sont sur la terre. Le châtiment les améliore et les rend plus susceptibles de purification. Car, au fond, rien ne purifie l'âme, si ce n'est la reconnaissance intérieure de ses fautes, reconnaissance qui ne s'accomplit que par la vertu. Et celle-ci n'a reçu son nom (ἀρετὴ), que parce qu'elle doit être embrassée (αἱρετὴ) pour elle-même. Ce n'est donc pas le châtiment qui purifie l'âme, mais son amendement ; de même que le médecin ne peut seul opérer la guérison, si le malade ne suit le régime qu'il lui prescrit. L'âme, en arrivant sur la terre, oublie les châtimens de l'autre monde ; car si elle conservait toujours ses souvenirs, elle ne pourrait pécher. Or, l'oubli lui a été donné pour son bien, car autrement elle pratiquerait la vertu sans désintéressement et sans liberté. — L'âme est donc châtiée, même

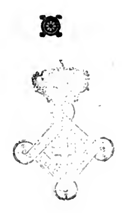
dans ce monde ; mais elle paraît surtout se purifier dans l'autre, car la vie incorporelle, dont elle jouit alors, est plus propre à sa nature.

« Ῥάβδον ἔχων. »

La baguette signifie la marche droite et égale de la justice.

« Χρυσοῦν σκῆπτρον. »

Le sceptre, signe d'égalité ; il est d'or, c'est-à-dire, immatériel, car l'égalité est immatérielle, dégagée de tout intérêt. L'or désigne ce qui est immatériel, parce que seul, de tous les corps, il est incorruptible.



Digitized by Google

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME TROISIÈME.

MAG 2007241

Digitized by Google


Digitized by Google



Digitized by Google

